MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81453-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHELER, MAX

TITLE:

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1923-24

Master Negative #

93-81453-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sch22
M

Scheler, Max ~~Ferdinand~~, 1874–1928.
... Schriften zur soziologie und weltanschauungslehre. Leipzig, Der Neue geist-verlag [1923–24] in 4.
3 v. in 22½ cm.

At head of title: Max Scheler.

CONTENTS. — [I] Moralia. — [II] Nation und weltanschauung. — [III] Christentum und gesellschaft. 1. halbbd. Konfessionen. 2. halbbd. Arbeitsund bevölkerungsprobleme.

1. Philosophy. 2. Sociology. 3. Political science. I. Title: Moralia. II. Title: Nation und weltanschauung. III. Title: Christentum und gesellschaft.

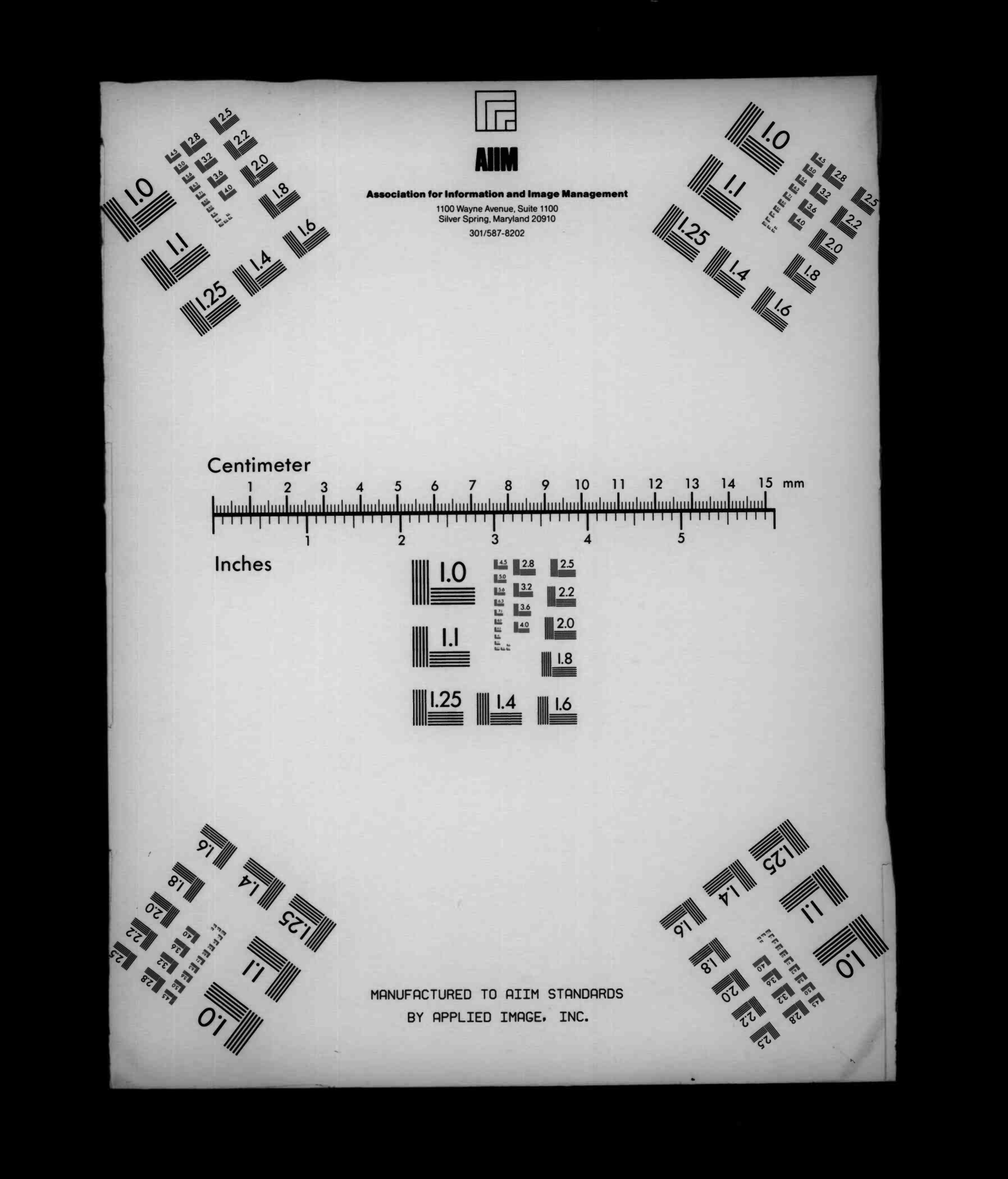
B3329.S483S3 1923 193.9 32—7866
Library of Congress [66d½]

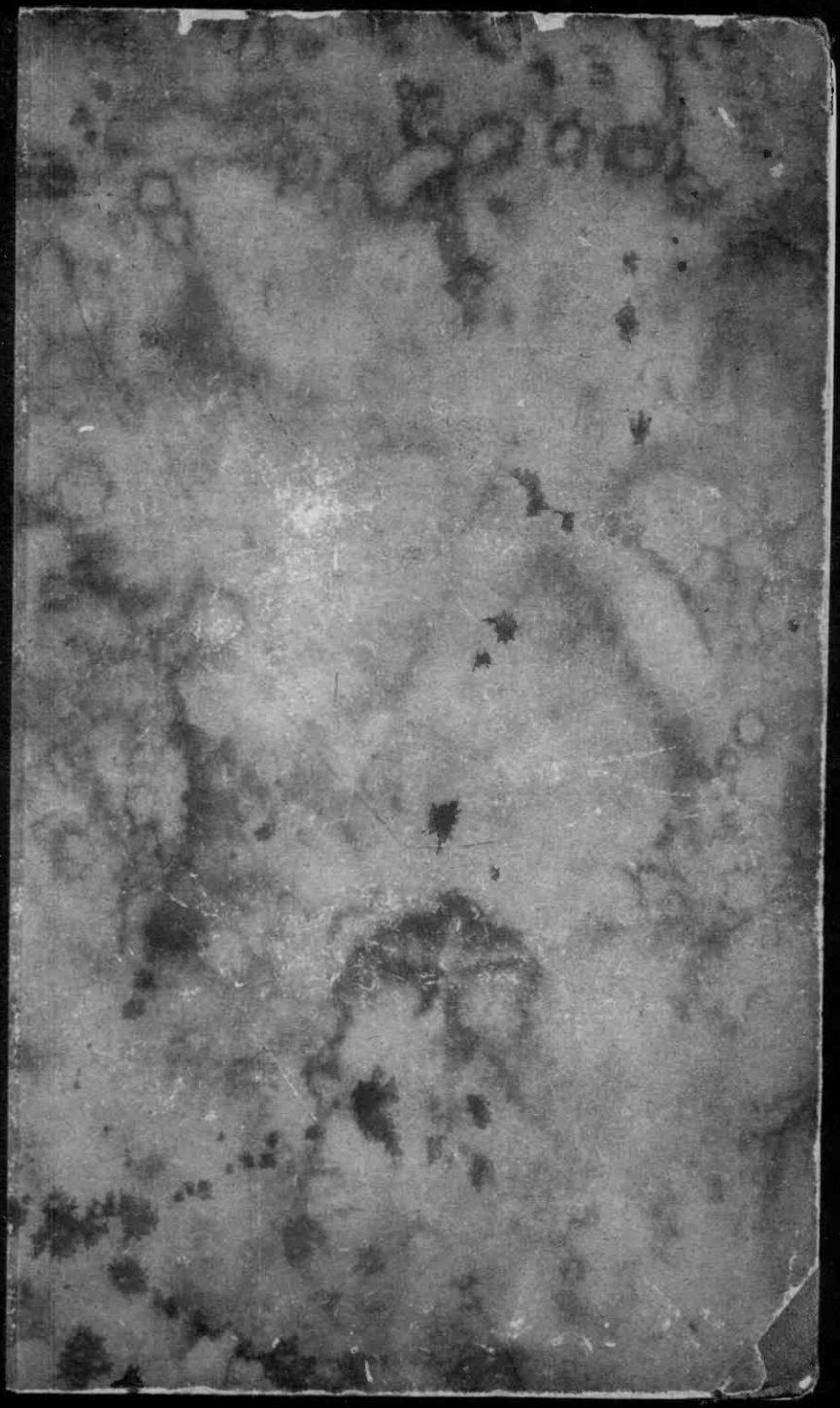
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/27/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
: LEIPZIG :

MAX SCHELER

Schriften zur Soziologie
und Weltanschauungslehre

Leipzig

Der Neue Geist-Verlag / Dr. Peter Reinhold

MAX SCHELER

Moralia

Leipzig 1923

Der Neue Geist-Verlag / Dr. Peter Reinhold

29-46624
2 copies.

Copyright December 1922 by
Der Neue Geist-Verlag, Leipzig

193Sch22
M
v.1

Druck der Offizin W. Drugulin, Leipzig

Oct. 31, 1929 AGT
Nov 12 .. GSP

Gesamtvorrede

Vor das Ersuchen meines Verlegers gestellt, eine zweite Auflage meines nunmehr vergriffenen Buches „Krieg und Aufbau" vorzubereiten, entschlossen wir uns nach eingehender Beratung, alle von den aktuellen Zeitproblemen der deutschen historischen Situation der Erscheinungszeit dieses Buches unabhängigen, also zeitlosen Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt in sich bergenden Aufsätze des Buches mit je neuen, teils in Zeitschriften veröffentlichten, teils unveröffentlichten Aufsätzen und Abhandlungen in vier kleinere Bände zu vereinigen. Das ganze Werk trägt den Titel „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre". Die vier Bände sind betitelt: I. Bd. „Moralia", II. Bd. „Nation", III. Bd. „Religion und Christentum", IV. Bd. „Philosophie der Geschichte" und bezeichnen durch diese Titel von selbst ihren Inhalt.

Was der Verfasser unter „Weltanschauungslehre" versteht, sagt genau und deutlich der erste Aufsatz des I. Bandes. Sinn und Grenze alles sog. „soziologischen" Verstehens und Erklärens deuten gleichfalls die beiden einleitenden Aufsätze schon an, indem sie gleichzeitig den positivistischen Ideenkreis, dem Wort und Sache der sog. „Soziologie" ihren Ursprung verdanken, durch die Kritik eines Kernbestandteiles dieses Ideenkreises, — des Dreistadiengesetzes von A. Comte — als Grundlage der hier vertretenen Anschauungen ablehnen. Noch eingehender wird der IV. Bd. „Geschichtsphilosophie" den

eng begrenzten Sinn dessen erläutern, was der Verfasser unter Soziologie versteht. (S. besonders die Abhandlung über „Wesen und Ordnung der geschichtlichen Wirkfaktoren".)

Der Obertitel wurde gewählt, weil das verknüpfende Band fast aller in den Bänden vereinigten Arbeiten an erster Stelle nicht die Vertretung einer Weltanschauung ist, sondern Klärung des objektiven Sinnes und der subjektiven Einstellungsformen gegebener, heute noch wirksamer „Weltanschauungen" — ein Wort, das hier nicht gebraucht wird für die Tagesprodukte sog. „Weltanschauungsphilosophie", sondern in W. von Humboldts, seines Schöpfers, Sinn als Name für die organisch und geschichtlich gewordene Art und Weise großer zusammenhängender Gruppen, Welt, Seele und Leben tatsächlich anzuschauen und zu werten. In diesem Sinne hat jeder Mensch, haben jeder Beruf, jede Klasse, jeder Stand, jede Nation ihre „Weltanschauung" — so wie jedes Subjekt seine Sprache hat — ganz gleichgültig, ob und wieweit sich die Weltanschauungssubjekte den Inhalt ihrer Weltanschauung zu reflektivem Urteilswissen gebracht haben oder nicht. Freilich meinen wir, in bewußtem Gegensatz zu jedem der heutigen Versuche, die ganze Philosophie in bloße vergleichende Weltanschauungslehre aufzulösen, mit Hegel, daß in letzter Linie auch die Weltanschauungslehre nur von einer systematischen Sachphilosophie aus begründet werden kann, und daß die faktischen „Weltanschauungen" nur von einer, sachhaltig und rational einsichtig gegründeten und gesetzten „Weltanschauung" her richtig in ihrem Sinn und relativen Wahrheitsgehalt verstanden und überschaut werden können. Wie der Mensch die

Weltanschauungen vom Wurme, Frosch, Schimpansen usw. vielleicht noch „verstehen" kann, nicht aber Wurm, Frosch, Schimpanse verstehen kann die Weltanschauung des Menschen, — wie der Wache die Welt des Träumers, niemals aber der Träumer die Welt des Wachen erfassen und beschreiben kann, — so wird auch nur derjenige, der mit den ewigen Sachproblemen der Philosophie selbst gerungen hat, gleichsam zurückschauend von seiner so erstiegenen freien Warte die tatsächlich bestehenden Gruppenweltanschauungen in ihren je besonderen Engen, Trübungen, Partikularitäten voll zu erfassen vermögen. Nur die wahre, adäquate und absolute Erkenntnis kann außer der Aufhellung ihres Gegenstandes in letzter Linie auch das Falsche, Inadäquate und Relative in unseren Weltbildern zum Verständnis bringen — gemäß Spinozas tiefem Wort: „Das Wahre ist Zeichen seiner selbst — und des Falschen". Darum verleugnet auch dieses nicht der Begründung unserer Philosophie, sondern eben dem Sinn-Verständnis der bestehenden Weltanschauungen an erster Stelle gewidmete Werk unsere eigene Philosophie und „Weltanschauung" nicht und möchte auf indirekte Weise demselben Ziele dienen, dem die systematischen Werke des Verfassers direkt dienen: Der Klärung und Festigung einiger zentraler Grundideen, mit denen der Mensch von heute an die Mannigfaltigkeit des chaotischen Lebens der Tage herantritt.

Über die neu hinzugefügten Aufsätze, die zu den Arbeiten in „Krieg und Aufbau" hinzugetreten sind, geben die kurzen Vorworte zu den einzelnen Bänden genaue Rechenschaft. Sie werden insgesamt das Ganze des Werkes gegenüber „Krieg und Aufbau" an Um-

fang mehr als verdoppeln. Überhaupt keinen Aufsatz des vergriffenen Buches enthält der vierte Band des Werkes, der bestimmt ist, die Grundlinien der in akademischen Vorlesungen schon häufig vorgetragenen Geschichtsphilosophie des Verfassers zum erstenmal der Öffentlichkeit zu übergeben.

Köln, im November 1922

MAX SCHELER

Vorwort zum I. Band „Moralia".

Im ersten Bande „Moralia" haben wir, abgesehen von den ersten zwei Aufsätzen „Über Weltanschauungslehre, Weltanschauungssetzung und Soziologie" und „Über A. Comtes Dreistadiengesetz", die der Einführung in das ganze Werk dienen sollen, die beiden Abhandlungen „Vom Sinn des Leides", und „Liebe und Erkenntnis" (Siehe auch „Krieg und Aufbau") mit einer kleineren Arbeit „Vom Verrat des Glückes" zu einem Ganzen vereinigt. Die Abhandlung „Vom Sinn des Leides" erscheint erheblich erweitert und steht im Mittelpunkt des Bandes. Sie möchte sowohl die Deutungsformen der unserer Welt wesentlichen Tatsache des Leidens durch die „Weltanschauungen" einer vergleichenden Beschreibung unterziehen als die ihnen entsprechenden ethischen Zielideen und noch mehr ihre ihnen zugehörigen Seelentechniken aufdecken, in deren Übung dem Leiden — idealtypisch verschieden — durch den Einsatz unseres persönlich geistigen Aktus „begegnet" worden ist. Die Untersuchung, deren Gegenstand mir mit den Jahren um so teurer geworden ist, als ich selbst die „Kunst des Duldens" höher einzuschätzen lernte als die Kraft des aktiven Widerstandes gegen des Leidens Ursachen, möchte mehr als nur nüchterne theoretische Erkenntnis vermitteln. Sie möchte, indem sie die große und höchste fragwürdige Einseitigkeit der modern-abendländischen Leidbegegnung durch Aufweis

ganz andersartiger, möglicher Formen unseres Verhaltens zum Leiden aufzeigt, eine erste Aussicht auf die großen Probleme der systematisch geübten Seelentechniken überhaupt an dem Beispiel der „Kunst des Duldens“ vermitteln. Und noch eine größere Befriedigung des Autors wäre es, wenn sie darüber hinaus dem Leser etwas von dieser edlen Kunst der „patientia“ selber einzuflößen vermöchte. Systematisch geübte Kunst der „Sammlung“ zur Personeinheit, des Schweigens, der Duldung, der Selbstbesinnung, der Kontemplation und Meditation und mancher anderer außerordentlicher Bewußtseinslagen, die uns in natürlichem Verhalten und natürlicher Weltanschauung fehlen, ist als Erweiterung gerade der Herrschaftssphäre unseres persönlichen Geistes in der Richtung auf die innere Welt der Lebensprozesse in dieser Zeit mindestens gleich wichtig geworden als die materiell technische Erweiterung unserer menschlichen Herrschaftssphäre über die tote Natur. Die deutsche Jugendbewegung scheint mir schon jetzt zu der Erkenntnis reif geworden zu sein, daß nicht Klage, Verbitterung, Verhärtung, Schrei und ebensowenig zielloser, gestikulierender äußerer sogenannter „Aktivismus“ die Seele zu den Taten still, kräftig, frei und bereit macht, die unserem Volke zur einstigen Erhebung aus seinem tiefen Elend so bitter nötig sind, sondern eine neuartige systematische Selbst- und Seelendisziplin jedes Individuums, — gemäß der auf einen Punkt gesammelten Weisheit und Erfahrung der Besten aller Zeiten. Wenn wir in den zusätzlichen Blättern über den „Verrat des Glückes“, die nach unserer Überzeugung falsche Glücksverachtung einer starken Strömung im deutschen Denken bekämpfen, so geschieht es darum, weil die recht verstandene Glückseligkeit selbst zu den mächtigsten Quellen sittlicher Kraft gehört, deren Steigerungsweg zu zeigen der Sinn beider Aufsätze ist.

Köln, im November 1922

MAX SCHELER

Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung

Um die Frage zu formulieren, die zur Einleitung in diese Studien behandelt werden soll, gehe ich zweckmäßig aus von dem bekannten Vortrag, den Max Weber in München über „Wissenschaft als Beruf" gehalten hat (1919). Die sehr bemerkenswerte literarische Diskussion, die sich über den zweiten Teil des Vortrags, der den „Beruf der Wissenschaft" behandelt, angeschlossen hat,[1] ferner die Tatsache, daß die in diesem Vortrag gegebenen Auffassungen Max Webers neuerdings große Schule gemacht haben, zum Beispiel in Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen", in Radbruchs „Rechtsphilosophie" (auch in anderen minder beachtenswerten Arbeiten), vor allem aber in Webers großangelegter Religionssoziologie verwirklicht worden sind, erhöht die Bedeutung dieses Vortrages.

Max Webers Vortrag läßt sich in seinem zweiten Teile auf fünf Thesen zurückführen: 1. Die positive Fachwissenschaft hat für die Setzung von Weltanschauung keinerlei Bedeutung. Sie muß streng wertfrei und weltanschaulich voraussetzungsfrei sein. Ihr historischer

[1] Siehe E. von Kahler, Der Beruf der Wissenschaft; Artur Salz, Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern; E. R. Curtius, M. Weber über Wissenschaft als Beruf, Arbeitsgemeinschaft I, 7; Ernst Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft, Schmollers Jahrbuch 45.

Prozeß ist wesensunendlich, und der Forscher kann nur in der Haltung strengster Weltanschauungsaskese dem gegebenen „Stande der Wissenschaft" ein kleines Stückchen hinzufügen, immer gewärtig, daß seine Leistung durch die Folgezeit wieder überwunden wird. 2. Gleichwohl ist Weltanschauung zu haben, „bestimmten Göttern zu dienen" (so Weber) mit Ausschluß aller anderen, eine viel wichtigere Sache für den Menschen als alle Wissenschaft. 3. Da sich Philosophie (Max Weber stand philosophisch dem Neukantianismus in der fichtisch und bewußtseinsidealistisch modifizierten Form H. Rickerts nahe) nur auf eine rein formale Erkenntnis- und Normenlehre zu beschränken hat, eine materiale Metaphysik, ferner jede materiale Erkenntnis der objektiven Wertrangordnung durch Kant für alle Zeiten überwunden sei, so könne auch Philosophie niemals „Weltanschauung" geben und setzen. 3. An Stelle sei es wissenschaftlicher, sei es philosophischer Weltanschauungssetzung (auf Grund von Einsicht, Erkenntnis, Weisheit) hat daher eine Lehre von den Weltanschauungen zu treten. Ihre Aufgabe ist (so wie es schon W. Dilthey versuchte für die philosophischen Weltanschauungen), in objektivem Sinnverständnis den Inhalt der Weltanschauungen zu beschreiben (deskriptive Weltanschauungslehre), eine vergleichende Idealtypologie ihrer zu entwickeln, eventuell sie auf psychologische Grundtypen des Menschentums in einer Psychologie des subjektiven Verstehens zurückzuführen (Simmel, Jaspers), und ihre jeweiligen Beziehungen zu Wirtschaftssystemen, politischen Systemen, Rassen, ferner zu Entwicklungsstadien der Völker und der Menschheit in einer vergleichend soziologischen Forschung (sowohl statisch als dynamisch) zu „verstehen". Ferner kann zu dieser teils objektiv sinndeskriptiven teils psychologisch-soziologisch verstehenden Weltanschauungslehre noch hinzutreten eine technische Anwendungslehre der je geschichtlich gegebenen Weltanschauungen, die zu ihrem Lehrling sagt: Wenn du für diese oder jene Weltanschauung frei optierst (zum Beispiel als Religiöser, als Politiker, als Wirtschaftsmensch), so mußt du angesichts der wertfrei erforschten Tatsachen und der wertfreien, aber rein hypothetischen Gesetze dieser Tatsachen (Naturgesetze und sogenannte Phasen- und Entwicklungsgesetze beziehungsweise Entwicklungsrichtungen) in dieser oder jener Frage auf Grund des Sinnes und der Werte deiner Weltanschauungen dich so und nicht anders entscheiden und die philosophisch wie wissenschaftlich unbegründbare Verantwortung für deine Entscheidung übernehmen. 4. Was aber führt nun nach Weber zu „Setzung" und zum Haben einer Weltanschauung, da ja Wissenschaft, Philosophie, Weltanschauungslehre hierzu undienlich und ausgeschlossen sind? Weber antwortet: entweder Tradition, Sitte, organisches Hineingeborenwerden und Erzogenwerden in ihrem Herrschaftskreis, Klassenschicksal, Völkerschicksal, oder der „charismatische Prophet" (dessen Begriff aber wieder wertfrei verstanden und als Vorbild- und Führertypus weit über das Religiöse hinaus, zum Beispiel auch als Demagoge, als „heureux général", als Wirtschaftsführer, Klassenführer usw. genommen werden muß). Ihm sich anzuschließen, bewegt uns nicht irgendeine Art von Erkenntnis und Einsicht, sondern allein das Zusammentreffen der rein suggestiven Macht seitens des „Propheten" mit einem völlig irrationalen „Entschluß",

„Glauben", „Wagnis" seitens der Gefolgschaft. Hier wird Weber (als nominalistischer Voluntarist mit calvinistischer Gesinnungsstruktur ohne calvinistischen Glauben) häufig ein wenig mysteriös. Er spricht von dem „Dämon" im Menschen, der für diese oder jene „Götter" optiert, von „Schicksal" (halb im Sinne der griechischen Heimarmene, halb der calvinistischen Prädestination), von unentrinnbarer Soheit des Charakters. 5. Schließlich aber konstatiert Max Weber noch eine, gerade nach seiner Theorie vom „Beruf" der Philosophie und Wissenschaft besonders tragische, ja recht eigentlich schon fast gräßliche Tatsache. Der „Prophet", der „Heiland" sei nämlich nicht da. Da er weder durch „Forscher", „Professoren", „Philosophen", noch durch den etwa in der Kirche immer lebendigen Christus (denn diese mögliche Option lehnt Max Weber gleichfalls ab) ersetzlich ist, so gibt es nur eine Haltung: eschatologisch gefärbtes Harren auf den Propheten und zugleich schmerzensreiches Sich-Gedulden in dem absoluten „Dunkel", in der „Nacht", die uns umgibt. Asketische „Wissenschaft" und nichtsetzende „Weltanschauungslehre" allein können in dieser „Nacht" noch getrieben werden. Überaus plastisch schließt der bedeutende, die ganze Seelengröße des verehrten, nun uns entrissenen Autors spiegelnde Vortrag mit dem edomitischen Wächterliede der Exilszeit: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: ‚Wächter, wie lange noch die Nacht?' Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht! Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andermal wieder." — Wir wollen es hier vermeiden, die „Psychologie" dieser durch eine ganz bestimmte „gesetzte" Weltanschauung fundierten Auffassung der

Dinge — die natürlich sehr instruktiv wäre —, zu schreiben, so wie es Max Weber und sein Schüler Jaspers selber prinzipiell gegenüber allen Weltanschauungen (natürlich ausschließlich ihrer eigenen) tun. Ehrfurcht vor der wissenschaftlichen und menschlichen Größe des jüngst Verstorbenen hält uns davon ab. Daß die bedeutende Rede dazu mehr ist als ein bloßes document humain, beweist die starke Gefolgschaft, die Max Webers Stellungnahme gefunden hat. Das heißt, die Rede ist über ein document humain hinaus auch das erschütternde Dokument einer ganzen Zeit — und diese Zeit ist leider die unsrige. Ich will auch die Positionen Webers hier nicht einer fortlaufenden Kritik unterwerfen, sondern begnüge mich ganz einfach, dem Gedankeninhalt des Vortrags meine Auffassung dieser Dinge gegenüberzustellen und von dieser aus dann auch einiges Kritische zu Max Weber und zur Literatur, die sich an jene Rede angeschlossen hat, zu sagen.

Ich stelle an die Spitze die Wesensunterscheidungen von drei Anschauungsformen, die je entweder Weltanschauung sind, Selbstanschauung oder Gottesanschauung. Die erste ist die absolut natürliche Weltanschauung beziehungsweise natürliche Selbst- oder Gottesanschauung; sie ist eine in der Philosophie deskriptiv zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche „Konstante", die sich freilich erst ergibt durch ein (schwieriges) Abschälen der in jeder konkreten Gruppenweltanschauung immer in sie hineingewebten „echten" und „lebendigen" Traditionen. „Echter" Traditionsinhalt ist hierbei nur der Inhalt einer Tradition, der als gegenwärtig und anschaulich erlebt ist, ihrem Träger als Tradition also ganz unbewußt und

unerkannt ist[1]. Es folgen 2. die „relativ natürlichen Weltanschauungen", die das Kompositum von absolut natürlicher Weltanschauung plus lebendiger echter Tradition ausmachen. Sie sind weder historisch noch soziologisch konstant, sondern für alle Gruppeneinheiten, zum Beispiel „Kulturkreis", „Nation", „Volk", verschieden. Was immer durch „historische Schicksale" in sie eingehen mag, ihrer Verschiedenheit letzte Quelle ist der Inbegriff der Einstellungs-, Wertungs-, vitalpsychischen Auffassungsformen der Rassen (im genealogischen, nicht im systematischen Sinne des Wortes). Auch etwa „gleiche" historische Schicksale werden durch verschiedene Rasseneinstellungen verschieden verarbeitet und so Verschiedenes in die lebendige Tradition in der Art eines Kristallisationsprozesses aufgenommen. Ihre Verschiedenheit überhaupt ist weder historisch noch psychologisch noch soziologisch zu erklären. Nur eine auf die psychischen Erbwerte gehende Rassenerbwertlehre könnte ihre ersten Ausgangspunkte noch verständlich machen: gegründet auf exakte Erblichkeitslehre, Stammes-, Familienforschung, Ethnographie. 3. Beiden Formen von Weltanschauungen steht gegenüber der Inbegriff aller Bildungsweltanschauungen (beziehungsweise Selbst- und Gottesanschauungen), die durch bewußte geistige Tätigkeit erzeugt werden und nach dem Gesetze von „wenigen" persönlichen Führern und Vorbildern und „vielen" Nachfolgern und Imitatoren sich verbreiten und Macht gewinnen. Jede „Bildungsweltanschauung" erhebt sich also auf dem ehernen Fundament relativ natürlicher Weltanschauung und vermag deren Geltung und Bestand

[1] Vgl. Genaueres über das Wesen der „Tradition" in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Cohen, Bonn.

niemals sei es umzustoßen, sei es wesentlich zu verändern. Echte lebendige Traditionen können nur „absterben" (wie ein organisches Gebilde). Wissenschaft zum Beispiel kann wohl ihr Totengräber werden, auch wohl noch ihren schon weit gediehenen Absterbeprozeß zeitlich beschleunigen, nie aber kann Wissenschaft ihre eigentliche Todesursache sein. Nur 1. durch Blutmischung, 2. durch reale gegenseitige Durchwachsung des gesamten Lebensprozesses von Völkern können sich relativ natürliche Weltanschauungen selber ändern, zum Beispiel vereinheitlichen, vermischen, entmischen — niemals also können sie durch rein geistige Mittel (Lehre, Erziehung, geistige Mission usw.) primär abgeändert werden. Gibt es nun ein sicheres Kriterium dafür, ob eine Glaubensmeinung, eine Überzeugung, eine Werthaltung usw. noch zur „relativ natürlichen" oder zur „Bildungs"weltanschauung gehört? Ich meine, ein ganz sicheres — so schwer es auch oft in Einzelfällen anwendbar sein mag. Zur relativ natürlichen Weltanschauung einer Gruppe gehört alles, was in dieser Gruppe als keines Beweises bedürftig, als Gegenstand keiner möglichen Beweiseslast, das heißt als völlig „selbstverständlich" geglaubt und gefühlt wird. So etwa gehört in ganz Indien das Fortleben der Seele zur relativ natürlichen Weltanschauung; denn nicht das Fortleben, sondern das mögliche Aufhören, das heißt der Tod wird als beweisbedürftig empfunden. Buddha erschien in Indien als „Entdecker des Todes", und darin bestand die (allen aufkommenden Bildungsweltanschauungen anfänglich eigene) große „Paradoxie" seiner Lehre vom Nirwana. Dagegen gehört im gesamten Abendlande, einschließlich der Antike, dieselbe, nicht weniger

„herrschende" Glaubenslehre durchaus nicht zur relativ natürlichen Weltanschauung, sondern zur Bildungsweltanschauung[1]. Halten wir uns bei den Bildungsweltanschauungen nur an die Welterkenntnisanschauungen (schalten wir hier Religion, Kunst, Ethos also aus), so begegnen uns die zwei wesensverschiedenen Kategorien der „Wissenschaft" und der „Philosophie" (vor allem als Metaphysik und Wertlehre). Was wir hierbei heute die „Wissenschaft" nennen, ist selbst das Erzeugnis nur einer Weltanschauung, nämlich der abendländischen — oder besser gesagt nur unter der Herrschaft dieser Weltanschauung möglich. Die Wesensverschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft habe ich nach erkenntnistheoretischer Struktur, Führertyp, soziologischer Form, Verhältnis zu Nationen, Bewegungsart in der Geschichte, Sinn und Ziel im folgenden Aufsatz über Comte's Dreistadiengesetz dargestellt. Indem ich das dort Gesagte hier ausdrücklich voraussetze, ergänze ich es zugleich für unseren Zweck.

Der sehr zentrale Punkt, in dem ich mit Max Weber fast vollständig übereinstimme, ist der Satz: Wissenschaft — je ernster, strenger, voraussetzungsfreier sie überhaupt gefaßt und betrieben wird — hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung wesensmäßig keinerlei Bedeutung. Es ist der ganz tiefe Irrtum in dem schönen und in seiner Grundtendenz so tief berechtigten Buche Erich von Kahlers, daß er diesen Satz Webers bestreitet beziehungsweise ihn nur für die „herkömmliche" Wissenschaft zugibt, daß er also die Wissenschaft „revolutionieren" will. Er sieht das

[1] Vgl. E. Rhode's Psyche, wo die asiatische Herkunft der Substanzvorstellungen der Seele eingehend nachgewiesen ist.

Groteske seines Versuches gar nicht, ein in zwei Jahrtausenden zusammengekommenes Gesamtwerk der abendländischen Geschichte, eben die rationelle, weltanschaulich voraussetzungsfreie, induktive oder formal-deduktive Fachwissenschaft in ihren Grundlagen und Methoden neu aufbauen zu wollen. Ob aber solche Forderung erhoben wird von Kommunisten, die eine „neue proletarische Wissenschaft" an Stelle der sogenannten „bürgerlichen Wissenschaft" fordern, oder von exzessiven, restaurativ gesinnten Romantikern — immer ist sie gleich sinnlos. Es gibt „Ideologien" von Bürgern und Proletariern (das heißt durch Klasseninteressen heimlich und vorbewußt geleitete Geschichtskonstruktionen und Aktionsprogramme); es gibt aber nur „die Wissenschaften", die mit solchen „Ideologien" auch nicht das mindeste zu tun haben. Es liegt eben nicht in einem unvollkommenen historischen Zustande, sondern — wie Max Weber sehr wahr erkennt — im Wesen der Wissenschaft (und Wissenschaft jeder Art, auch noch der Kultur- und Geisteswissenschaften), daß sie mit setzender Weltanschauung nichts zu tun haben und haben dürfen. Ich stelle kurz die Wesensmerkmale zusammen, die für immer und ewig ausschließen, daß die „Wissenschaft" Weltanschauung geben kann. 1. Zum Wesen der Wissenschaft gehört die arbeitsteilige Vielheit. „Die" Wissenschaft existiert nicht. Es gibt nur Wissenschaften. Weltanschauung aber fordert Einheit, und es gibt keine „Arbeitsteilung" in ihrem Erwerb. 2. Wissenschaft verfährt entweder (wie Mathematik) formal-deduktiv, ausgehend von impliziten Definitionen, deren Erkenntniswert nicht sie, sondern die Philosophie der Mathematik zu prüfen hat, und konstruiert in einem wesensunend-

lichen Prozesse aus einem, den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten vorgegebenen intuitivem Material fiktive Gebilde, deren innere Gesetzlichkeit es möglich macht, die puren Formen einer möglichen Natur vor der wirklichen Natur zu erforschen und mit ihrer Hilfe wirkliche Natur zu ordnen und zu bestimmen (wie dies möglich sei, das ist Gegenstand der Philosophie der Mathematik); oder sie verfährt induktiv wie in allen Realwissenschaften. Auch dann ist Wissenschaft an jeder Stelle ihrer Entwicklung unfertig, das heißt in grenzenlosem Prozeß begriffen; jedes ihrer Resultate ist a) nur wahrscheinlich (doxa in platonischem Sinne, nicht episteme), b) durch neue Beobachtung, Experimente usw. stets korrigierbar[1]. Weltanschauung aber will 1. etwas „Evidentes" und Endgültiges in ihre Überzeugungen aufnehmen, wie es nur evidentes, apriorisches Wesenswissen geben kann (von „Glaube" an Offenbarung in religiösem Sinne ebenso grundverschieden wie vom induktiv-wahrscheinlichen Wissen), 2. etwas zu jeder Zeit aus der konstanten „natürlichen" Weltanschauung prinzipiell Gewinnbares aufbauen, 3. eine Weltganzheit, welche die ewigen Strukturformen der Welt in Form eines „offenen" oder (wir verwerfen das letztere) „geschlossenen" Systems wiedergibt. 4. Wissenschaft ist wertfrei, nicht weil es (wie Max Weber meint) keine objektiven Werte oder keine strengen, einsichtigen Ranganordnungen unter ihnen gäbe, sondern weil sie willkürlich von allen Werten und erst recht von allen besonderen Willenszielen von Gott und Menschen, Gruppen, Parteien absehen muß, um ihren Gegen-

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd.

stand zu erhalten. Das heißt sie erforscht die Welt, „als ob" es keine freien Personen und Ursachen gäbe. 5. Wissenschaft hat es nicht zu tun mit der nur anthropozentrischen Welt natürlicher Weltanschauung, auch nicht mit der absoluten Daseinssphäre, für die recht eigentlich jede „Weltanschauung" gelten will, sondern mit einer Stufe des Daseins, die zwischen beiden genannten Daseinsstufen liegt, die a) relativ ist auf irgendein Zentrum vitaler Sinnlichkeit und möglicher freier Bewegungs- und Herrschaftsaktion auf seine Umwelt, aber nicht mehr relativ ist auf die „menschliche" Organisation, b) für Menschen überhaupt (unabhängig von Kulturkreis, Nation, Volk, persönlicher Veranlagung) „allgemeingültig" sein kann. Und gerade weil Weltanschauung absolutes Wesen und Dasein, und zwar rein kontemplativ, haben und besitzen möchte, ihr Gegenstand also daseinsabsolut ist, ist sie wesentlich persönlich beziehungsweise von persönlichen Führerschaften (auch bei ihren Massenanhängern) bestimmt, die nicht „Forscher" heißen, sondern „Metaphysiker" und „Weise". Und hier beginnt schon der Irrtum Webers. Er setzt „persönlich" gleich „subjektiv", anstatt gleich maximal und übernormal objektiv, und uninteressiert für die bloß allgemeingültigen Lebenswerte und Zwecke, nach denen die Wissenschaft die anschauliche Welt und Lebenswirklichkeit zum Beherrschungszweck der Welt (voir pour prévoir; Wissen ist Macht) ausliest. Er sieht nicht, daß nur die Personform des Erkennens Welttotalität zu geben vermag und nur für Personform die absolute Daseinsstufe aller Dinge überhaupt zugänglich ist. Er verfälscht mit Kant die Idee der absoluten Sachübereinstimmung („Wahr-

heit“ im strengen Sinne) beziehungsweise Wertübereinstimmung unserer Willensziele („Gutes“ im strengen Sinne) zur Idee der bloßen „Allgemeingültigkeit“ für alle Menschen;[1] er sieht also gar nicht, daß immer nur das relativ Wahre und Gute „allgemeingültig“ sein kann, das absolut Wahre und Gute aber nur die nicht allgemeingültige personhafte, individuelle Wahrheit und Gutheit sein kann; das heißt Wahrheit und Gutheit, die sich innerhalb der Grenzen des Nurallgemeingültigen über das bloß allgemeingültige als geistiger Überbau erhebt. Gewiß hat auch Max Weber ein feines Gefühl dafür, daß Wissenschaft als bloße „Entzauberung der Welt“ immer nur technisch bedeutsames Wissen geben kann. Aber weder sieht er den Grund dafür ein, noch sieht er ein, daß Philosophie, als Wesenseidetik und Metaphysik noch ganz andere und viel zentralere Aufgaben hat, als bloß die rein formalen Voraussetzungen unserer Wissenschaften und unseres Wertens festzustellen — die freilich für Setzung einer Weltanschauung nicht zureichen. So fällt — wie E. Troeltsch sehr richtig im obengenannten Aufsatz gesehen und gesagt hat — die Philosophie bei Max Weber (nicht etwa nur als gegenwärtige Leistung, sondern als essentielle Erkenntnishaltung des Menschen überhaupt) vollständig unter den Tisch. E. von Kahler aber fordert anstatt einer Reform der Philosophie im ideenhaften, materialen und streng ontologischen Sinne (indem er sehr richtig sieht, daß Max Webers Thesen für alle Geistesbildung gänzlich ruinös sind) ganz grundlos eine „Revolution der Wissen-

[1] Vgl. hierzu „Umsturz der Werte“, II. Aufl. der Abhandlungen und Aufsätze: „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“.

schaft“ — anstatt im höchsten Falle eine lebendige Begeistung der Wissenschaften durch eine reformierte materiale Sach- und Seinsphilosophie. Die Folge dieser falschen Ansätze ist nun für Weber und seine Freunde (Salz, Jaspers, Radbruch) nichts Geringeres als Auflösung aller materialen Philosophie in bloße „Weltanschauungslehre“ (entsprechend müßte man dann auch wohl sagen aller dogmatischen und natürlichen Theologie in Religionswissenschaft und in systematische und historische religiöse Weltanschauungslehre).

Zunächst ergibt sich hieraus der in den Weberkreisen übliche (siehe zum Beispiel Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“), ganz widersinnige Begriff der „prophetischen Philosophie“, die es noch außer der Wissenschaft und Weltanschauungslehre geben soll. Natürlich müssen Leute wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann usw. irgendwie untergebracht werden, da sie und alle großen Metaphysiker der Welt sich weder als Polizisten der Wissenschaften und als formale Erkenntnistheoretiker empfanden, noch als Fachforscher; noch sich begnügten, die Weltanschauung anderer Leute zu beschreiben beziehungsweise psychologisch und soziologisch zu „verstehen“; so werden sie als Typus (ohne jeden Sinn) dem prophetischen homo religiosus, also Menschen wie Jeremias, Jesaias, Moses gleichgesetzt. Daß diese Gleichsetzung eine ebenso tiefe Verkennung des Wesens der Religion (ja ihre gnostische oder literatenhafte Auflösung) als des Wesens der Philosophie, nicht minder der Erkenntnisquellen der Religion und Philosophie (Offenbarung, Gnade hier, spontanes Erkennen dort) einschließt, wird nicht beachtet.

Nicht minder aber wird dadurch die Stellung der so wichtigen Weltanschauungslehre in dem System des Wissens überhaupt verkannt. Suchen wir vor aller Kritik diese Stelle zu bestimmen: 1. Die philosophische Metaphysik ist setzende Weltanschauung. Sie besitzt — hier kann ich dies nur andeuten — drei wesensverschiedene Erkenntnisquellen: a) die natürliche Weltanschauung in ihrer Konstanz, b) die philosophische Eidologie, die unter Reduktion des Realitätsmomentes (das nur als möglicher Widerstand gegen eine Aktion im Streben, Wollen passiver und aktiver Aufmerksamkeit uns gegeben wird) auf allen Sachgebieten ein Aprioriwissen (das heißt ein vom Quantum induktiver Erfahrung unabhängiges Wissen) aller formaler und materialer Daseinsmöglichkeiten entwickelt; c) den Stand der Wissenschaften. Metaphysik besteht in einer Integrierung dieser drei Formen des Welterkennens, insofern sie — gerichtet auf das absolute Daseiende — dessen Formen den Daseinsformen der Gegenstände natürlicher Weltanschauung gleichsetzt, allen stets nur anthropozentrischen menschlich-daseinsrelativen Gehalt natürlicher Weltanschauung aber verwirft; insofern sie die materialen Prädikate ihrer Urteile und die Obersätze ihrer Schlüsse ausschließlich der apriorischen Erkenntnis der reduzierten Wesenswelt entnimmt; insofern sie endlich die Subjekte ihrer Urteile und die Untersätze ihrer Schlüsse aus den Realitätserkenntnissen der positiven Wissenschaft aufnimmt. Schon die Wissenschaft überwindet die „natürliche Weltanschauung", da sie eine nicht mehr auf Mensch und seine besondere Sinnlichkeitsorganisation daseinsrelative Welt gibt, sondern eine Welt, die in die Sprachen aller möglichen

Sinnlichkeiten übersetzbar ist, aber gleichwohl daseinsrelativ bleibt auf ein sinnlichkeitsbehaftetes Wesen überhaupt — auf ein Wesen, das Sinne hat, um durch ihre Indizes seine mögliche Aktion auf die Welt vorgezeichnet zu erhalten. Wie es keine Sinneswahrnehmung gibt ohne Aufmerksamkeit, so ist das Aktionssystem des Vitalwesens immer auch fundierend für Art und Natur seiner Sinnlichkeit. Die Metaphysik setzt also Kategorienlehre (Lehre von den Daseinsformen), Eidologie und Wissenschaft gleichmäßig voraus. Die zwei ersten Gruppen von Erkenntnissen sind evident und sind zugleich prinzipiell auf jeder Stufe der nur kumulativen induktiven Erfahrung der Geschichte erreichbar. Sie hängen ja vom Quantum der Erfahrung nicht ab. Da aber in jede metaphysische Erkenntnis auch positivwissenschaftliche Sätze eingehen, wird jede Erkenntnis dieser Art auch nur hypothetisch und wahrscheinlich sein. Aus den zwei ersten Erkenntnisquellen der Meta, physik verstehen wir die zuerst von W. Dilthey und G. Simmel gut erkannte Tatsache, daß es eine begrenzte Anzahl metaphysischer Systemtypen gibt, die immer wiederkehren (zum Beispiel Materialismus, objektiver Idealismus, Personalismus der Freiheit usw.), daß Metaphysik darum nicht kontinuierlichen Fortschritt, aber auch nicht kontinuierliche Entwertung jeder Stufe des Wissens durch die folgende Stufe zeigt, — so wie es die Wissenschaft notwendig tut. Wohl können auch an Daseinsformen und an Wesenszusammenhängen, die ja transbewußt sind, immer neue und neue erkannt werden. Insofern „wächst" der Gesamtbau der Philosophie; aber er wächst derart, daß alles überhaupt einmal Gewonnene „bewahrt", nicht wie in der

induktiven Wissenschaft durch neue Beobachtung und Erfahrung „überwunden" wird. Denn sind Wesenszusammenhänge und Daseinsformen überhaupt erkannt, so ist dieses anschauende Wissen im Verhältnis zu aller induktiven, historisch-kumulativen Erfahrung eben streng apriori. Außerdem aber wächst Philosophie noch in einer zweiten Dimension: Indem jeder ihrer möglichen „Typen" den je erweiterten Stand der positiven Wissenschaft mit ihrem Geist zu durchdringen und das wissenschaftlich Gewonnene in ihren Bau aufzunehmen sucht. Nur in dieser letzten Hinsicht ist die Metaphysik auch „Ausdruck der Zeit", das heißt historisch bedingt. Sonst ist sie — gerade auf Grund der Erkenntnisart, die ihr wesentlich ist — die Philosophie schlechthin — „philosophia perennis": aber sie ist es in einer Mehrheit von Typen, von denen jeder beansprucht, „die", das ist die eine Philosophie zu sein. Darf man nun aber aus dieser dauernden Koexistenz von Systemtypen den Schluß Webers, Simmels und Jaspers ziehen: alle diese Typen sind weder wahr noch falsch; sie sind nur „Ausdruck" verschiedener psychologischen Menschentypen? Hierauf ist zu antworten: Keineswegs! Nur die allgemeingültige Schlichtbarkeit eines philosophischen Streites fällt weg (das heißt eine nur „soziale" Tatsache beziehungsweise ein nur „soziales" Übel). Aber die Idee der Sachwahrheit über das absolut Reale kümmert sich nicht um das soziale „Einheitsbedürfnis", nicht auch darum, wie viele Menschen auch subjektiv befähigt seien, Wahres solcher Art zu erfassen. Andererseits ist im Sinne daseinsrelativer Wahrheit (wie schon Leibniz so tief gesehen) nicht keiner der Typen, sondern jeder der Systemtypen in dem Sinne urteils„wahr", daß er mit

irgend einer auf ein Subjekt daseinsrelativen Stufe der Welt übereinstimmt — jener nämlich, die der objektiven Rangordnung der Personentypen entspricht, die in besonderen Exemplaren je philosophieren. Der Positivist ist von Protagoras bis Hume, Comte, Spencer, Mill immer derselbe Mensch. Es fragt sich nur, was er wert ist, und wie tief ihm sein „Sosein" erlaubt, am Dasein der Welt durch Wissen teilzunehmen. Denn nach dem Sein des Menschen richten sich sein Bewußtsein und seine Erkenntnisreichweite. Es ist also keineswegs mit der Anerkennung der sozusagen „ewigen" Koexistenz von Systemtypen so etwas wie historischer oder psychologischer „Relativismus" verbunden; es ist keineswegs gesagt, daß man — wie Max Weber meint — für Weltanschauung „frei" „optieren" könne, oder daß sie jenseits von Wahr und Falsch stände und nur „Ausdrucksform" der Menschenseele sei. Auch die kulturkreishafte und selbst zum Teil nationale Gebundenheit der philosophischen Weltanschauungen ist kein „Beweis" für den Relativismus, wie M. Weber, Spengler und andere meinen. Aus ihr folgt nur, daß (abgesehen von der relativ natürlichen Unterlage jeder Bildungsweltanschauung) auch noch die subjektive Vernunftorganisation, das heißt das subjektive Kategoriensystem dieser Kulturgruppen ein (in verschiedenen Gruppenordnungen) verschiedenes ist[1]. Die Identität der Wesenswelt, in deren je inadäquater Erschauung durch die großen Genien die subjektiven Vernunftorganisationen erst

[1] Erst die vollständige Preisgabe der von Max Weber, der Philosophie der Aufklärung und dem ganzen Kantianismus bis heute festgehaltenen Lehre von einer faktischen Einheit und Gleichförmigkeit der vernünftigen Menschennatur führt hier eben ernstlich weiter.

durch „Funktionalisierung" entsprungen sind, um sich dann auf die Massen durch Nachvollzug zu verbreiten, bleibt ja gleichwohl bestehen. Und was folgt, ist nur dies, daß es 1. niemals ein „geschlossenes" System der metaphysischen Weltanschauung geben kann, und 2., daß nur in der kosmopolitischen und überhistorischen Durchdringung und Ergänzung aller Weltanschauungen von Kulturkreisen und Nationen „die" metaphysische Weltanschauung des Menschen überhaupt an Adäquation stetig zunehmen kann (im schärfsten Gegensatz zu „internationaler" und „fortschreitender", also auch je sich selbst immer wieder relativ entwertender „Wissenschaft").

Schon daraus geht genugsam hervor, daß jeder Versuch, Philosophie und Metaphysik in Weltanschauungslehre zu verwandeln, schlechthin abzulehnen ist; daß, wenn irgendwo, hier das „parlamentarische System" versagt. Immer ist es die setzende Weltanschauungsphilosophie, die als Metaphysik und materiale Wertrangordnungslehre jeder Weltanschauungslehre vorherzugehen hat. Es ist die setzende Weltanschauungsmetaphysik (beziehungsweise Metapsychologie, Metahistorie), die (wie es in diesem Punkte prinzipiell methodisch richtig Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes erstrebt hat) alle in Sinndeskriptionen zu erforschenden Weltanschauungen ex sese nach ihrem Erkenntniswert zu beurteilen, ihre Wahrheitsbestandteile in sich zugleich zu bewahren und in ein je erweitertes Ganze hineinzustellen, ihre Täuschungen, Einseitigkeiten und Irrtümer aber gleichzeitig von sich aus und auf Grund ihrer Einsichten und Setzungen zu erklären hat. Nicht in dieser Position irrte Hegel. Er

irrt in ganz anderen Dingen, zum Beispiel insofern er als echter Europäist rein abendländische Bewegungsformen des Geistes für solche des „Weltgeistes" nahm, daß er als Systematiker des „geschlossenen" Systems seine Metaphysik für unüberbietbar und evident (anstatt für nur hypothetisch und wahrscheinlich) hielt; daß er aber (gleichwohl!!) jede Philosophie für einen Ausdruck ihres „Zeitgeistes" nahm (anstatt einzusehen, daß nur der Wissenschaftsbestandteil jeder Philosophie notwendig historisch ist; vom sogenannten „Zeitgeist" aber bestimmt ist, nicht ihr Gehalt, sondern immer nur ihre Annahme und Verbreitung); er also auch übersah, daß Philosophie „philosophia quaedem perennis" (Leibniz) ist, und nicht minder übersah, daß es notwendige Koexistenz von Systemtypen gibt, und daß primär nicht die logische Dialektik eines Denkstromes die Bewegungsform der Philosophie ist, sondern viele Ströme dauernd nebeneinandergehen, die in dauernden Personentypen des Menschentums ihre Quelle haben und deren Verschiedenheit nicht im Denken, sondern im anschauenden und wertenden Verhältnis des personalen Geistes zur Welt wurzeln.

Erst die setzende Weltanschauung (Analoges gilt für das Verhältnis von Theologie zur Religionssystematik und -geschichte) vermag nun aber auch der Weltanschauungslehre ihre letzten Ziele und Aufgaben anzuweisen. Wir müssen die Bildungsweltanschauungslehre in vier Hauptteile teilen: 1. in die unmittelbar an die Wesensphänomenologie der Welt- und Bewußtseinsformen anknüpfende (noch „philosophische") Disziplin von den wesensmöglichen Weltanschauungen überhaupt und von den Wesenszusammenhängen

der Teile und Glieder dieser möglichen Weltanschauungen; 2. in die positive, aber rein „sinndeskriptive Weltanschauungslehre" die auf irgendeine „Psychologie" gar keine Rücksicht zu nehmen hat, da es sich eben nur um den idealen objektiven Sinngehalt, zum Beispiel einer positiven Religion, eines positiven philosophischen Systems, eines positiven Rechtssystems usw. handelt. Mit Werdensgeschichte hat diese Disziplin nichts zu tun. 3. in die subjektiv verstehende Weltanschauungslehre, welche die idealtypischen geistigen Aktzusammenhänge nachzuleben und dann darzustellen hat, in denen Weltanschauungen in Personen und Kulturgemeinschaften ursprünglich geboren wurden; 4. in die real und kausal erklärende Ethnologie, Soziologie und Psychologie der Weltanschauungen — eine Disziplin, die nie und nimmer (so wie es die naturalistischen Geschichtskonstruktionen etwa fromm „wünschen") den Sinngehalt einer Weltanschauung selbst erklären kann, wohl aber noch erklären kann, warum Weltanschauungen, die bei gegebener Geistesstruktur und biopsychischen Anlagen von Person und Gruppen gleich möglich gewesen wären, keine Realisierung beziehungsweise keine Verbreitung gefunden haben, nicht zur Herrschaft in der Gesellschaft, im Staate, in der Kirche gelangten, andere aber wohl; warum sich also auch eine oder mehrere dieser für bestimmte Gruppenganzheiten möglichen Weltanschauungen so oder anders über Stämme, Völker, Berufe, Klassen verteilt haben und in realen Institutionen niedergeschlagen haben — die anderen gleich möglichen aber nicht. Zu verstehen ist zum Beispiel der Marxismus ausschließlich aus der neuabendländischen Geistesgeschichte und aus der Person und Bildungsgeschichte

von Karl Marx. Daß aber seine und nicht Rodbertus' und Lists Lehre die „Ideologie" des Proletariats wurde und Programm von Parteien — das ist nur soziologisch zu erklären. — Inhalt und Ursprung der „Brüder Karamasow" ist wahrlich nicht soziologisch zu erklären; wohl aber schon dies, daß der hervorragende Kunstgehalt und der religiös prophetische Sinngehalt des Werkes nicht zum Beispiel in die Form eines „Epos" gebracht wurde, sondern in die Form eines „spannenden" Schund- und Zeitungsromans, den Dostojewsky als sozialbürgerliches Wesen zu schreiben hatte, um sich zu ernähren. — Die deutsche Romantik ist in ihrem geistigen Gehalt (zum Beispiel Novalis' Werk) weder ethnologisch noch soziologisch zu erklären, wohl aber ist die Herrschaft, welche die romantische Bewegung gerade aus einer Generationseinheit deutschen Geistes heraus erlangte, die sich in der politischen Realität nicht auszuleben vermochte und tief enttäuscht war von der französischen Revolution, vielleicht auch außerdem noch ethnologisch als Einbruch des nordöstlichen deutschen Stammesgeistes in die „europäische Geistesgeschichte",[1] zu erklären. — Ganz gewiß vermag kein Mensch den Gehalt Schopenhauerscher Philosophie soziologisch zu erklären. Ihr Hauptwerk ist erschienen, als das „junge Deutschland" nur so sprühte von optimistischen Lebenshoffnungen in Politik und Sozietät; das aber ist soziologisch zu erklären, daß Schopenhauer zunächst so wenig bekannt wurde, daß der Verleger sein Werk einstampfen lassen wollte; daß es hingegen nach dem Zusammenbruch der Revolution von 1848 während des allgemeinen

[1] Siehe den interessanten, freilich auch der Kritik offenstehenden Versuch Nadlers in seinem Buche „Berliner Romantik".

Katzenjammers sehr stark verbreitet wurde. Nur der „Ruhm" und die „Geltung" der Geisteswerke hat seine Soziologie, nie Sinn- und Wertgehalt eines Werkes. Alle Weltanschauungslehre aber ist noch verschieden von purer „Geschichte der Weltanschauung" und gehört noch in den Bereich der systematischen Kulturwissenschaft.

Am wenigsten von diesen vier Unterdisziplinen der Bildungsweltanschauungslehre scheint bisher anerkannt zu sein die erste rein philosophische Weltanschauungslehre. Metaphysik, Ethik, Ästhetik werden von dieser Disziplin nicht voraus gesetzt; im Gegenteil muß zum Beispiel der Metaphysiker zum Teil selber mit ihr arbeiten. Wohl aber bildet die Eidologie der Bewußtseinsformen auch die oberste Verständnisaxiomatik für alles Sinn- und Aktverstehen der positiv gegebenen Weltanschauungen, die in der deskriptiven Lehre (2 und 3) beschrieben werden. Von ihr einen ihrer Bedeutung angemessenen Begriff auf diesen Seiten zu geben, ist nicht möglich. Ich kann nur an Beispielen andeuten, was ich meine. Ich finde etwa in der deskriptiven Weltanschauungslehre, daß in der Geschichte folgende Theoreme in einem System koexistieren:

Nominalismus — Voluntarismus; Nominalismus — Sozialer Individualismus; Liberalismus — Freihandelslehre, Assoziationspsychologie, Deismus; Solidarismus — Theismus; Sozialismus — Monismus (Pantheismus) oder

Positivistische Erkenntnislehre — Sensualismus, Wertutilismus; oder zwischen verschiedenen Kulturgebieten;

Mechanische Weltansicht, Geldwirtschaft, bürgerliches Führertum, Machtwille über die Natur (Technik), Roman usw.

Organologische Weltansicht des objektiven Formidealismus, Handwerk und Feudalwirtschaft, Führertum durch eine kontemplative Priesterkaste und einen feudalen Grundadel, mangelnder Machtwille über die Natur, aber Liebe zur Natur und ihren Formen usw.

Dann kann ich fragen: Ist es über die Konstatierung des konstanten oder des relativkonstanten Zusammenseins dieser Dinge hinaus vielleicht auch noch einsichtig verständlich zu machen, daß diese Dinge notwendig zusammengehören? Kann ich, und wieweit kann ich aus Stücken einer positiven Weltanschauung ihr Ganzes „rekonstruieren", aus wenigen erkannten Wertschätzungen einer Gruppe ihr ganzes Ethos, das heißt die anerkannte und geübte Wertvorzugsordnung, die jene Wertschätzungen tragen und bedingen? Ich glaube, daß man dies Zusammensein noch einsehen kann; und eben die höchsten Grundsätze solches „Einsehens" soll uns diese Disziplin für alle Gebiete (Sprache, Kunst, Philosophie, Recht) lehren. Sie ist es, die in der Tat bewirken kann, daß wir einen Philosophen „besser verstehen können, als er sich selbst verstand" (wie Kant von Platon sagt). Sie kann ferner in der Anwendung ihrer höchsten apriorischen Grundsätze auf Geistesstrukturen und Stilformen der Kultur, die wir durch geistiges Erblicken ihrer, alle Kulturgebiete durchquerenden Gestalteinheiten des gebildeten „objektiven Geistes" zunächst deskriptiv auffanden, uns noch belehren über die idealen Möglichkeiten der Fortentwicklung zum Beispiel der Kunst einer Zeit, und uns dadurch erst sichtbar machen, was nur die Realfaktoren, was also nur Macht, Bluts- und ökonomische Verhältnisse und Zustände, Klassenaufbau an der Realisierung dieser „Möglichkeiten" ausgeschlossen, die Realisierung „anderer Möglichkeiten" aber ausgelöst, zum allgemeinen Durchbruch gebracht beziehungsweise beschleunigt oder verzögert haben. Gegenüber der lächerlichen Theodizee aller Geschichte durch Hegel und seiner

meist sich ihrer Schülerschaft unbewußten Gefolgschaft, die nur Pietät und Dank gegen das sogenannte „organisch" Gewordene der Geschichte kennt, wird uns gerade die durch diese philosophisch unterbaute Weltanschauungslehre auf allen Gebieten erst ermöglichte Kenntnisnahme der Wirksamkeit blinder Realfaktoren, und das heißt dessen, was uns alle bisherige Geschichte schuldig geblieben ist, wird uns aber auch die indirekte Kenntnisnahme alles dessen, was zu jedem Zeitpunkt der Geschichte möglich gewesen wäre, wieder eine höhere Freiheit zurückgeben, eine bessere Geschichte zu gestalten, als die bisherige gewesen ist. Über die Ordnung der Wirksamkeit dieser nur selektiven, nicht produktiven Wirksamkeit der Realfaktoren (Blut, politische Machtverhältnisse, ökonomische Verhältnisse, Geopolitisches und Kulturgeographisches) sei später hier gehandelt[1]. Denn auch über diese Ordnung gibt es strenge Einsicht und Lehre.

Die Weltanschauungslehre selbst ist also auch uns eine sehr wichtige und reiche Disziplin. Daß sie gerade jetzt in Deutschland so stark aufgeschossen ist, daß sie sogar Philosophie und Theologie verdrängen zu dürfen meinte, hat selbst seine tiefliegende soziologische Bedingung. Ist sie doch — wie schon gesagt — „gleichsam das parlamentarische System" in der Herrschaft der Weltanschauungen. Das kann zur Verständigung unseres Volkes und seiner Teile dienen; das kann für das gegenseitige Kennenlernen und Sichverstehenlernen der Stämme, Klassen, Parteien unseres immer noch zu sehr in verantwortungsscheue, bloße Grundsatz- und

[1] S. Bd. 4 dieses Werkes: Über Wesen und Ordnung der historischen Wirkfaktoren".

Gesinnungsparteien zerfallenden politischen Vaterlandes einen hohen Wert besitzen. Für die Volkshochschulen zum Beispiel ist Weltanschauungslehre sogar die Grunddisziplin[1]. Das darf aber nicht bedeuten, daß niemand mehr in diesen Fragen etwas zu setzen wagt, weil es dem Nachbar nicht gefallen könnte. Und noch weniger darf es heißen: auf den „Propheten" harren, der vielleicht gar nicht kommt. Denn schließlich hat Sir Bertrand Rusell doch ein wenig recht, wenn er ein wenig paradox sagt: „Die bloße Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Falschen; denn das, was wir für wahr halten, ist nicht „gewesen" und „historisch", sondern ist ewige Gegenwart; wir glauben es selber."

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Universität und Volkshochschule" in dem Sammelwerk „Soziologie des Volksbildungswesens", hrsg. von L. v. Wiese.

Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)

Die Probleme einer Soziologie des Wissens und Erkennens sind bisher in ihrer Fülle, Gliederung und ihren inneren Abhängigkeiten voneinander noch kaum gesehen und richtig gestellt, geschweige gelöst worden. Während die soziologische Betrachtungsweise zum Beispiel in der systematischen Kunstwissenschaft und Kunstgeschichte[1] längst Bürgerrecht erlangt hat, nicht minder auch die Soziologie der religiösen Glaubensgemeinschaften durch E. Troeltsch, Max Weber, W. Dilthey und andere reiche Förderung erfuhr, finden sich bei deutschen gelehrten Schriftstellern eigentlich nur sporadische Bemerkungen über den Zusammenhang von gesellschaftlicher Kooperation, Arbeitsteilung, Geist und Ethos einer führenden Gruppe mit der Struktur der Philosophie, der Wissenschaft, ihrer jeweiligen Gegenstände, Ziele, Methoden, ihren jeweiligen Organisationen in Schulen, Erkenntnisgesellschaften (zum Beispiel platonische Akademie, peripathetische Schule, moderne und mittelalterliche Organisation des Standes der Forscher und Gelehrten usw.). So ist zum Beispiel bei G. Simmel[2],

[1] Siehe neuerdings Hausenstein, Die Kunst und die Gesellschaft. München 1916, Pieper.

[2] Siehe G. Simmel, Philosophie des Geldes, Duncker und Humblot.

F. Tönnies[1]), bei W. Sombart[2], bei W. Dilthey[3], H. Bergson[4] viel Wertvolles ausgeführt über den notwendigen Zusammenhang der Herrschaft einer die Körper dequalifizierenden, quantitativen und vorwiegend mechanischen Natur- und Seelenbetrachtung mit der steigenden Herrschaft von Industrie und Technik, deren Vertreter, an der Spitze der Gesellschaft stehend, sich nicht über das Wunder der Natur immer neu meditativ besinnen wollen, (wie etwa die erste Kaste der Brahmanen im indischen Gesellschaftsbau), nicht sie staunend kontemplieren und ihr Wesen durch rationelles Denken ergründen (wie die griechischen Denker, freie Männer mit einer Sklavenwirtschaft als soziale Unterbasis), sondern sie für menschliche Zwecke leiten und beherrschen wollen („Wissen ist Macht", Bacon); ferner über den gleichzeitigen Zusammenhang derselben quantifizierenden Weltbetrachtung mit der die Güter zur „Ware" dequalifizierenden Geld- und Erwerbswirtschaft. Sombart schreibt — stark übertreibend —: „Der Geist der modernen Naturforschung (Galilei, Ubaldi, Huygens, Newton) ist aus dem Geist der doppelten Buchführung und des Hauptbuches geboren." Hier liegen überall wertvolle Ahnungen vor. Aber noch fehlt vollständig eine tiefere Begründung dieser und analoger geschauter Zusammenhänge, die nur geleistet werden könnte durch den fruchtbaren Zusammenschluß einer vertieften Er-

[1] F. Tönnies, Geschichte der philosophischen Terminologie; ferner: Gemeinschaft und Gesellschaft., II. Aufl.

[2] W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, II. Aufl.

[3] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften und besonders „Das natürliche System der Geisteswissenschaften" (in W. Diltheys Schriften II. Teubner 1914).

[4] H. Bergson, Matière et Mémoire und L'évolution créatrice.

kenntnistheorie der mechanischen Naturlehre mit der Ethoslehre der Menschengruppen (denn das herrschende Ethos gibt einer Wissenschaft ja das „Ziel" der Forschung, von dem ihre Denkformen und -methoden wiederum abhängen), und mit der genau aufgefaßten Geschichte des Emporkommens dieser Art von Weltbegreifung gegenüber der mittelalterlich-scholastischen Denkweise, die Natur als ein abgestuftes Reich von Formtätigkeiten begriff, gleich wie sie Gesellschaft als abgestuftes Reich von Ständen anschaute. Feine Bemerkungen über den nationalen Geist der Franzosen, Engländer, Deutschen in Mathematik und theoretischer Physik finden sich bei P. Duhem[1], der diese Wissenschaften mit der gleichzeitigen Kunst (Drama, Roman), dem Staats- und Wirtschaftsaufbau, den Sitten- und Wertungsweisen des Landes sehr feinsinnig vergleicht, so daß das Antlitz des national-eigenartigen Genius uns auch aus der französischen, englischen, deutschen exakten Wissenschaft klar entgegenleuchtet. O. Spengler hat dann diese Methode, auch die Wissenschaft auf die jeweilige „Seele der Kultur" und ihr nach seiner Meinung in je bestimmten Phasen schicksalsmäßiges Sichauswirken zurückzuführen, ziemlich dilettantisch ins Groteske gesteigert, — in einem Maße, daß der tatsächliche internationale und durch Aufblühen, Reife und Untergang der nationalen Kulturen (oder der sonstwie durch Einheit der Sprache, der Religion, des Staatsgedankens, der Rasse, je vorwiegend abgegrenzten Kulturkreise) nie vollständig unterbrochene rationale geschichtliche Sinnzusammenhang der Fort-

[1] Pierre Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorie. Leipzig 1908, A. Barth.

schritte des Wissens ganz unbegreiflich wird. Es ergeben sich also hier zum Beispiel die prinzipiellen Fragen, die nur im engsten Zusammenhang einer reinen Erkenntnissoziologie (als Teiles der philosophischen Erkenntnistheorie) lösbar sind: 1. In welchem Maße sind die verschiedenen Wissenschaften je kulturseelenhaft gebunden (zum Beispiel national)? — Philosophie und Metaphysik sind es sicher weit mehr als die positiven Wissenschaften; die Geisteswissenschaften weit mehr als Mathematik und Naturwissenschaften; die Biologie[1] weit mehr als die Physik usw. 2. Was an den Wissenschaften, zum Beispiel der indischen, griechischen, modernen Mathematik, ist in dieser Art gebunden, was dagegen ist als „Wahres", als „Resultat" ablösbar von den besonderen Schauformen auf die Gegenstandswelten, ferner ablösbar von den nationalen oder kulturhistorisch bedingten „Methoden" und „Denkformen"? 3. In welchen Aufgaben der Forschung können sich die „Begabten" aller Nation- und Kulturkreise prinzipiell beliebig vertreten, also auch beliebig kooperieren; in welchen ist dagegen wesensmäßig schon durch die Natur des Gegenstandes solche Vertretung ausgeschlossen, so daß nur die Kooperation der Nationen selbst als je individualer geistiger Kollektivwesen (nicht also beliebiger Glieder derselben untereinander) und nur die gegenseitige Ergänzung ihrer besonderen Anlage Schau- und Denkformen eine möglichst adäquate Erkenntnis des Gegenstandes ergeben kann? 4. Welche Erkenntnisteile und Wissenschaften welcher Gegenstände können je das Sinken einer zu-

[1] Vgl. hierzu die Schlußabschnitte des tiefgreifenden Werkes von Rádl (II. Bd.): „Geschichte der biologischen Theorien".

sammenhängenden Volkskultur so überdauern, daß sie mit der Wissenschaft einer neuen oder anderen Kulturseele in stetigem Sinnzusammenhang und damit in eine kontinuierliche Fortschrittsbewegung treten können, welche aber nicht? Solche Spezifikationen und Verfeinerungen der Fragestellung sind meines Wissens noch kaum vorgenommen worden, und ganz besonders fehlt bisher der Zusammenhang der Theorie der Erkenntnis mit den soziologischen Fragestellungen. Nur die positivistische Philosophie A. Comtes, Herbert Spencers und anderer haben die Erkenntnistheorie mit der soziologischen Statik und Dynamik in engeren Zusammenhang gebracht.

A. Comtes berühmte Einteilung der Wissenschaften steht in engem Sachzusammenhang mit seinem Gesetz der drei Stadien, durch die sich jeder Teil des Wissens hindurchentwickeln soll, in dem eine Wissenschaft um so früher vom theologischen zum metaphysischen Stadium, vom metaphysischen zum positiven gelangen soll, je einfacher und abstrakter (in der Ordnung der Tafel) ihre Gegenstände sind. Das positivistische Ideal des Wissens aber, an dem diese Entwicklungslinie schließlich gemessen wird (und das der Ausgangspunkt ihrer Konstruktion ist), besteht in der ungeheuren Beschränkung des Erkenntnisziele: 1. auf das „voir pour prévoir" oder Aufnahme nur derjenigen Weltinhalte und Beziehungen in das erkennende Bewußtsein, durch die man Zukünftiges vorhersehend lenken kann; 2. auf die Auffindung bloßer Gesetze (quantitativ bestimmbarer Relationen) der sensuellen Erscheinungen mit Absehung von allen Fragen nach dem „Wesen" der Dinge, ferner nach den „Substanzen" und „Kräften".

Es ist aber ein großer Mangel und eine erhebliche Lücke, daß diejenige Philosophie, die — wie zum größten Teile die deutsche — alle positivistisch-sensualistische Erkenntnislehre als falsch und überwunden ansieht, es bisher nicht zu einer soziologischen und geschichtsphilosophischen Lehre von den Formen erkennender Kooperation und von den Entwicklungsgesetzen der verschiedenen Teile und Arten des Wissens gebracht hat, die den analogen positivistischen Lehren die Spitze bieten könnte[1].

Die positivistische Lehre von den drei Stadien ist in jeder Form, sowohl in derjenigen, die Comte, Mill, Spencer, als in Deutschland Mach und Avenarius ihr gegeben haben, von Grund aus irrig. Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und „Erkenntnisformen". Keine kann die andere je „ersetzen" oder „vertreten". Die Aufgabe des Verstehens der Welt aus personalen Ursachen, die Aufgabe, die Wesens- und ewigen Ideenzusammenhänge, die am zufällig Wirklichen realisiert sind, für die schauende Vernunft einsichtig zu machen, und die

[1] Darum habe ich in der soziologischen Abteilung des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften an der Universität Köln mir es unter anderem zur Aufgabe gesetzt, im engen Zusammenhang mit dem System der Philosophie, das ich seit Jahren ausbaue, auch der Soziologie des Erkennens eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Raum, der hier zur Verfügung steht, verbietet es, auch nur ein genauer detailliertes Programm dieser Aufgaben zu entwickeln. Ein von mir im Namen des Institutes herauszugebendes größeres Sammelwerk über „Soziologie der Erkenntnis" ist in Arbeit.

Aufgabe, die Erscheinungen in einer mathematischen Symbolik eindeutig zu ordnen, zu klassifizieren und nach allen Arten ihrer Abhängigkeiten voneinander eindeutig zu bestimmen, sind Aufgaben gleich ursprünglichen Rechtes und haben sich auch gleich ursprünglich aus dem mythischen Denken voneinander abdifferenziert.

Über den ganz tiefen Irrtum des Positivismus Comtes, die Religion sei eine primitive Naturerklärung gewesen, durch die sich die soziale Gruppe der Natur angepaßt habe, sie müsse also durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich zersetzt werden und schließlich aussterben, bedarf es heute keiner Aufklärung mehr. Comte verkennt das Wesen der Religion als Lebensgemeinschaft der Person und des überindividuellen Ganzen der Gruppe mit einer heiligen Macht, die als Grund aller Dinge angeschaut ist. Ebensowenig ist die Religion, wie Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann dachten, eine sekundär bildhaft gewordene Metaphysik, eine „Metaphysik fürs Volk". Hier sah vielmehr in einem Punkte Comte richtiger als der deutsche Idealismus, wenn er das theologische Denken dem metaphysischen vorangehen und es von ihm bedingt sein ließ. Die metaphysischen Gedankensysteme, die wir kennen — das indische, griechische, christliche und moderne —, tragen immer den Stempel ihrer religiösen Umwelt. Gleichwohl ist die Metaphysik kein „Entwicklungsstadium" der Religion, sondern differenziert sich von ihr so ursprünglich, als sie sich von den positiven Wissenschaften differenziert. Auch der Versuch W. Diltheys[1], der zwar die Religion, nicht aber

[1] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.

die Metaphysik in einer dauernden Anlage des menschlichen Geistes gründen läßt, in der Metaphysik aber nur eine historische Kategorie sieht, ist als mißlungen anzusehen.

Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen. Auch die historischen Bewegungsformen der drei geistigen Mächte sind wesensverschieden.

Dem Motiv nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch Bergung, Rettung des Personkernes in eine selbst personhafte, heilige, weltlenkende Macht. Die Metaphysik beruht auf immer neuer Verwunderung, daß überhaupt etwas sei und nicht lieber nichts sei. Die positive Wissenschaft beruht auf dem Bedürfnis Natur, Gesellschaft und Seele zu lenken nach Zielen und Zwecken, die sich als „beliebige" von den je besonderen Zwecken abgehoben, haben, in die der beruflich arbeitende Mensch verflochten ist. Darum ist die positive Wissenschaft nur da entstanden, wo sich eine arbeitende Klasse mit einer höheren Klasse, die Freiheit und Muße hatte, langsam durchdrang; — in größtem Maße im europäischen Stadtbürgertum. Die Religion gründet in aufnehmenden, besonderen Akten des Geistes (Hoffen, Fürchten, Lieben, Wollen, Erkennen usw.), die alle das gemeinsame Merkmal haben, daß endliche Welterfahrung ihnen, als Gegenstand und Ziel vorgehalten, keine Erfüllung geben kann, und daß sie etwas als „heilig", „göttlich" Ge-

dachtes zu ihrem Gegenstand haben[1]. Die Metaphysik erreicht ihr Ziel — Wesenserkenntnis — durch wesenschauende Vernunft, nicht also in Beobachtung und mittelbarem Folgern; die Wissenschaft ihr Ziel in Beobachtung, Experiment, Induktion, Deduktion[2]. Ziel aller Religion ist das Heil der Person und der Gruppe, Ziel der Metaphysik ist höchste Personbildung durch Weisheit. Ziel der positiven Wissenschaft ist ein Weltbild in mathematischen Symbolen, das mit bewußter Vernachlässigung alles „Wesenhaften" an der Welt nur die Beziehungen der Erscheinungen in sich aufnimmt, um nach ihm die Natur zu lenken und zu beherrschen.

Die Religion hat ihren führenden Typ im „homo religiosus", dem Heiligen, das heißt einem Menschentyp, der ausschließlich um seiner charismatischen Qualität willen „Glauben", Gefolgschaft, Vertrauen findet. Er begründet seine Worte nicht an Sachnormen, die außerhalb seiner sind, sondern fordert Glauben nur, weil er als Person so redet, handelt, und auf Grund seines besonders erlebten Verhältnisses zu Gott. Dem „Heiligen" tritt der „Priester" als Kulttechniker und als kirchliche Amtsperson zur Seite; seine stets abgeleitete Autorität ruht auf der charismatischen Qualität des Stifters der Religion, Kirche oder Sekte. — Der Führertyp in der Metaphysik ist der Weise, eine eigenartige, personhafte, geistige Gestalt, die vom „homo religiosus" ganz verschieden ist; er gibt irgendein System des Wissens von der Wesensstruktur, das

[1] Eingehendes findet sich über diese Dinge in meinem Buche: „Vom Ewigen im Menschen". I. Bd. Leipzig 1921.

[2] Vgl. hierzu: Vom Ewigen im Menschen. I. Bd. „Vom Wesen der Philosophie".

heißt den Urkonstanten der Welt — also immer eine ganze Welt; er gibt nicht Fach-, Berufswissen und dergleichen. Aber er begründet, was er behauptet, in letzten unmittelbaren Einsichten, die zu vollziehen er auffordert. Der Führertyp in der positiven Wissenschaft ist der Forscher, der nie ein Ganzes, Fertiges, kein „System" geben will, sondern nur an irgendeinem Punkte fortführen will den unendlichen Prozeß „Wissenschaft". Dem „homo religiosus" entsprechen als sozialer Kreis die „Kirchen", „Sekten", „Gemeinden"; dem Weisen die „Schulen" (im antiken Sinne); dem Forscher die stets nach Internationalität strebende „wissenschaftliche Republik" mit ihren Organisationen (zum Beispiel Universitäten, Fachschulen, Akademien, gelehrte Gesellschaften).

Die geschichtlichen Bewegungsformen dieser drei Grundarten von Erkenntnis sind — was der Positivismus ganz verkannte — nicht minder grundverschieden. Da alle Religion auf gläubiger, freier Annahme dessen beruht, was die charismatische Person von Gott, sich selbst und vom Heile lehrt, ist sie stets ein Ganzes, schlechthin Abgeschlossenes, Vollendetes. Der Führer und das Vorbild ist hier immer der „Einzige", der keinen anderen als „Mittler" neben sich duldet. Irgendwie sagt jeder große Religionsstifter: „Wer nicht für mich, ist wider mich." Alles, was Entwicklung, Fortschritt heißen kann, ist hier nur das tiefere Eindringen in den „Offenbarungsgehalt", das heißt in das, was der ursprüngliche „homo religiosus" von Gott geschaut und gelehrt hat. Sonst gibt es nur Entsetzung des einen „Einzigen" durch einen anderen „Einzigen", nicht aber in selbem Sinne eine Anerkennung einer Mehrheit gleich ursprünglicher Führer, wie in Philosophie, Kunst,

Wissenschaft. Ferner ist es der Religion wesentlich, daß eine religiöse Bewegung, Erneuerung, Wandlung nie prospektiv erfolgt, sondern retrospektiv als ein „Zurück zu den Quellen", als „Wiederherstellung eines Verlorengegangenen", als Reformation. Nie will der „homo religiosus" etwas bewußt Neues lehren, immer ein Altes.

Der Positivismus geriet in seine tiefen Irrtümer über die soziologische Dynamik des Wissens, weil er in engstem Sinne europäistisch orientiert war, das heißt weil er die dazu noch einseitig gesehene westeuropäische Bewegungsform des Wissens während der letzten drei Jahrhunderte — ein minimales und örtlich eng begrenztes Kurvenstück der geistigen Menschheitsentwicklung — für ein Gesetz der ganzen Menschheitsentwicklung nahm. Das ist der unermeßliche Irrtum seiner Fortschrittslehre. Was religiöse und metaphysische, zeitgeschichtliche Dekadenz einer kleinen Gruppe der Menscheit war (als negatives Korrelat des positivwissenschaftlichen Fortschritts) — die Dekadenz des bürgerlich kapitalistischen Zeitalters —, nahm er für einen normalen Prozeß des „Absterbens" des religiösen und metaphysischen Geistes überhaupt. Darum vermochte er auch eine der fundamentalsten Tatsachen universalgeschichtlicher Wissensentwicklung nicht zu sehen: das verschiedene Maß von Verteilung der Fähigkeiten zu den drei, dem Menschengeiste wesentlichen Erkenntnisarten innerhalb der großen Kulturkreise der Menschheit und die verschiedenen Sozialstrukturen, die ihrer Auswirkung entsprechen. Der intellektuelle Status des indischen und ostasiatischen Kulturkreises ist gekennzeichnet dadurch, daß die metaphysische Geisteshaltung die Oberherrschaft hat, sowohl über die positiv

wissenschaftliche wie über die religiöse. Darum gibt es hier nicht Fortschritt des Wissens im Sinne eines unendlichen Prozesses, nicht arbeitsteilige rationale Fachwissenschaft, die, einem beruflich geschiedenen Volkskörper und einem geschulten Fachbeamtentum dienend ein Weltbild zu erzeugen sucht, durch das man die Welt technisch beherrschen kann, sondern es gibt etwas ganz anderes. Es gibt an erster Stelle eine immer neue Einübung von geistigen Haltungen, durch die man weise wird, wobei der Stoff, an dem man diese geistigen Haltungen einübt, fix bleibt, sich nicht wesentlich verändert oder vermehrt. Diesen Stoff bilden die alten Schriftdenkmäler der vorbildlichen Weisen (zum Beispiel die vedischen Texte, die Traditionen Buddhas, Konfuzius, Laotse usw.). Sie sind nicht Lernstoff, sondern Übungsstoff zur Übung der geistigen Funktionen — Meditationsstoff. Man liest sie nicht, um zu wissen, was in ihnen steht — dazu würde ein- oder zweimalige Lektüre genügen —, sondern man liest sie immer wieder, um an ihnen (als Beispiel) verbunden mit einer vorgeschriebenen Seelentechnik neue und immer höhere Bewußtseinshaltungen einzuüben, die man dann in jedem Augenblick des Lebens der ganzen zufälligen Welterfahrung gegenüber anwenden kann. So ist „Bildung", „Gestaltung" des Menschen in Indien wie China das Ziel dieser Art „Wissenschaft", nicht Kenntnis von Regeln, nach denen man Natur lenken kann. Sie beginnt mit der Seele und steigt von hier zu der Ordnung der toten Welt herab, im Gegensatz zur europäischen Wissenschaft, die vom Toten über das Lebendige zu Seele und Gott hinaufsteigt. Die obersten Klassen in Indien und China sind in diesem Sinne

ebenso einseitig auf Bildung gerichtet wie in Europa auf Leistung und Lenkung. Zu jeder Art von Wissenschaft gehört eine Art von Technik. Zum asiatischen Wissensideal gehört notwendig die Bio- und Seelentechnik der Selbsterlösung (Vergegenständlichung alles Begehrens, Wollens, aller Leidenschaften und Affekte vor einem nur rein schauenden Verhalten); zum europäischen Ideal gehört die anorganische Technik der Naturbeherrschung.[1]

Nicht darin irrte der Positivismus, daß er den religiösen Sinn des Menschen als Erkenntnisorgan im Laufe der Geschichte als mehr abnehmend denn zunehmend ansah; er irrte vielmehr darin, daß er das gleiche auch von den religiösen Bedürfnissen behauptet — dem Drang nach Religion; und daß er im Abnehmen der seelisch geistigen Dispositionen, mit dem Transzendenten in unmittelbare Fühlung zu treten, auf Grund seiner falschen Fortschrittslehre (einem europäistischen Vorurteil) auch ein Zeichen dafür sah, daß dem Gegebenen des religiösen Sinnes keine objektive Realität zukomme. Der richtige Schluß aus dieser Abnahme ist aber nur die Einsicht, daß in religiösen Dingen die je spätere Menschheit nur zu bewahren habe, was die frühere erkannt hat — soweit nicht neue freie Selbsterschließungen Gottes an den Menschen vorliegen und Glauben finden.[2]

Auch die Metaphysik schreitet nicht im selben Sinne fort wie die positive Wissenschaft. Die möglichen Metaphysiken sind ihren Hauptschemata nach eine Zahl begrenzter Typen (W. Dilthey), die immer wiederkehren und auf den verschiedensten Niveaus wissenschaftlicher Ausbildung und Begründung immer wieder miteinander

[1] Vgl. den folgenden Aufsatz über den „Sinn des Leides".
[2] Vgl. „Vom Ewigen im Menschen" I. Bd.

in Kampf und Auseinandersetzung treten. Das liegt in der Natur der metaphysischen Erkenntnisart, deren Grundmittel die Wesensschau ist. Wesen und Wesenszusammenhänge sind ja Weltkonstanten; ihre Erkenntnis ist evident, abgeschlossen und gegenüber dem Quantum induktiver Erfahrung a priori. Die metaphysische Erkenntis ist also bei jedem geschichtlichen Stand der positiven Wissenschaft als des jeweiligen Quantums von Menschheitserfahrung prinzipiell möglich. Ihr fehlt notwendig der Charakter des „unendlichen Prozesses", der überall vorliegt, wo beobachtet, induziert und deduziert wird. Wie der Metaphysik der kumulative „Fortschritt" fehlt, der zum Wesen der positiven Wissenschaft gehört, so fehlt ihr aber auch die Begleiterscheinung des „Fortschritts": die Entwertung des je früheren „Standes der Wissenschaft". Die Systeme Platos und des Aristoteles, Augustins, Descartes, Leibnizens, Kants usw. sind nicht veraltet wie heute die Chemie Lavoisières oder die Mechanik Newtons. Sie können nie veralten. Die Metaphysik „wächst" also in ihren verschiedenen Typen und vervollkommnet sich, indem sie wächst; aber sie schreitet nicht fort[1]. Die Metaphysik ist ferner, da sie Werk des Weisen und System ist, nicht arbeitsteiligen Betriebes fähig, wie es die positive Wissenschaft ist. Sie bleibt personhaft gebunden an das geistige Antlitz ihres Urhebers, dessen Widerschein seine „Welt" ist. Die großen Metaphysiker sind darum unersetzlich — die großen Entdeckungen in den positiven Wissenschaften, z. B. Trägheitsprinzip, Satz von der Erhaltung der Energie, zweiter Wärmesatz, sind

[1] Hegels Irrtum war, der Religion dieselbe Bewegungsform zu geben, wie sie die Metaphysik hat. Das ist sein falscher „Gnostizismus".

dagegen von vielen Forschern zugleich gemacht worden[1]. Der Stand der Probleme und der Automatismus der Methode scheint die positiv wissenschaftlichen Resultate wie von selbst hervorzutreiben. Die „Forscher" erscheinen oft nur als Diener, Sprachrohre der Methode und des wissenschaftlichen, kontinuierlichen, sachlogischen Prozesses. Platos und Kants Werk sind dagegen einmalig, und man kann nicht denken, daß ein anderer hätte finden können, was sie fanden. Ferner bleiben die Metaphysiker national und kulturkreishaft gebunden. Die indische Metaphysik konnte nur in Indien, nicht in Griechenland, die griechische nicht in Indien entstehen. Die positive Wissenschaft bewegt sich hingegen arbeitsteilig, unpersönlich, kontinuierlich, international und kumulativ fortschreitend mit Entwertung des früheren Standes.

So sind Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft nach allen diesen Richtungen wesensverschieden und als Aufgabe und Problem dem Menschengeiste ursprünglich eigen. Daraus folgt als praktische Forderung für den Aufbau der Bildungsorganisationen eines jeden Volkes, daß in einem solchen Aufbau nicht eine einseitige Ausbildung in einer der Richtungen dieser Erkenntnisarten, sondern eine harmonische Ausbildung in allen gegeben werden muß. Was für die Ausgestaltung des deutschen Bildungswesens dieser fundamentalen Forderung folgt, soll an anderer Stelle dargelegt werden.[2]

[1] Siehe A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel.

[2] Vgl. hierzu meine Abhandlung: „Universität und Volkshochschule" in dem von L. v. Wiese hrg. Sammelwerk über „Das Volksbildungswesen", Duncker u. Humblot.

Vom Sinn des Leides.

Ein Kernstück in den Lehren und Wegweisungen, welche die großen Religiösen und Philosophen den Menschen gaben, war überall und zu allen Zeiten eine Lehre vom Sinn des Schmerzes und des Leides im Ganzen der Welt, darauf gebaut aber eine Anweisung und Einladung, ihm richtig zu begegnen, das Leid richtig zu erleiden. Beides wäre nicht einmal sinnvoll, wäre das Leben der Gefühle ausschließlich und restlos eine stumme, blinde Wirklichkeit von Zuständen, die sich nach der Regel der Kausalität in uns folgten und verbänden. Aber so ist es nicht. Zum mindesten eine gewisse Klasse von Gefühlen gibt im Erleben selbst so etwas wie einen „Sinn", eine „Bedeutung", durch die das Gefühl gewisse Wertunterschiede eines Seins, eines Tuns oder eines Schicksals, das uns widerfährt, wiedergibt oder auch schon vor deren Eintritt antizipiert und — vorzeichnet; durch die es einlädt und fordert, manches zu tun, manches zu unterlassen.

Im Ermüdungsgefühl liegt irgend etwas, das in der Sprache des Verstandes hieße: „Höre auf zu arbeiten" oder „Lege dich schlafen". Das Schwindelgefühl am Abgrund will sagen: „Tritt zurück". Seine Warnung möchte uns vom Fallen retten, indem es uns das Phantom eines Fallens vorspiegelt, ehe wir faktisch zu fallen beginnen. Furcht, die uns eine mögliche Lebensschädigung als „Gefahr" anzeigt, ehe sie eintritt, und uns

hierdurch die Flucht erleichtert; zur Tätigkeit spannende Hoffnung, in der sich uns ein Gut verspricht, ehe wir es besitzen; Scham, in deren Gefühlsvollzug Leib und Seele ihren verschlossenen Eigenwert vor der Öffentlichkeit für das Auge des Würdigen und die Hingabe an ihn bewahren; Appetit und Ekel, in denen sich uns Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Speise für die mögliche Aufnahme in den Organismus emotional darstellen; Reue, die unsere Vergangenheit entlastet und uns frei zu neuem Guten macht, indem sie schmerzvoll reinigt und verwirft[1]: das sind einige Beispiele davon, daß Gefühle einen ihrem Erleben selbst einwohnenden Sinn haben können, der sich von ihrer kausalen Herkunft und von der rein objektiven Zweckmäßigkeit im Lebenshaushalt, wie sie zum Beispiel auch den mannigfachen eines erlebten Sinnes ermangelnden Schmerzarten zukommt, gar sehr unterscheidet. Aber wie es nicht sinn- und bedeutungsleer ist, so ist das Gefühl auch nicht bloßer Zustand. Es gibt auch emotionale Verhaltungsweisen oder Funktionen, die sich auf das rein Zuständliche des Gefühls in mannigfach veränderlicher Weise aufbauen können[2]: derselbe Schmerz und Leidenszustand (nicht etwa bloß der ihn bedingende Reiz) kann

[1] Eine eingehende Analyse des Reueaktes findet sich in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd. Vgl. ferner mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl. 1922. Cohen, Bonn.

[2] Fällt das Fühlen der Gefühlszustände (die mit ihren Ausdruckskorrelaten dabei erhalten sein können), ganz weg, oder ist es erheblich abgeschwächt, so ergeben sich Zustände, wie sie Löwy und Schilder bei Depersonalisierten beschrieben hat. Die Kranken erleben zwar Gefühlzustände, aber auf Grund des Mangels der einheitlichen zentralen Gefühlsfunktion wie abgespalten vom „Ich" und ohne Einheit mit seinen Gesamttendenzen. S. W. Paul Schilder: Selbstbewußtsein und Persönlichkeitsbewußtsein, Berlin 1914, S. 60.

in sehr verschiedenen Graden und Arten funktionell gefühlt werden. Bei historischer Konstanz der Reiz- und Wachstumsschwellen der Gefühlszustände (zum Beispiel körperlicher Schmerzen), kann die wohlzuunterscheidende Leidensschwelle und die Leidenskraft für den Schmerz in der Geschichte der Zivilisation gar sehr verschieden abgestuft sein; und dasselbe gilt für die Freudensfähigkeit gegenüber den Lustzuständen; sie ist um so größer, je geringer und flüchtiger die Lust sein kann, welche die emotionale Funktion des „Sichfreuens" ins Spiel setzt. Auch der Art nach kann die emotionalfunktionelle Aufnahme eines und desselben Gefühlszustandes in das Ich wechseln. Wir können uns einem Leide „hingeben" oder uns gegen es anstemmen, wir können es „ertragen", „dulden", schlicht „leiden", ja können es „genießen". (Algophilie.) Immer bedeuten diese Worte wechselnde Arten des Fühlens und eines darauf gebauten Wollens, die mit dem Gefühlszustand noch nicht eindeutig bestimmt sind.

Aber noch ein Stockwerk über diesen „Gefühlsfunktionen" stehen diejenigen Betätigungen und Akte unserer geistigen Persönlichkeit, die der Größe, dem Ort, dem Sinn, der Fruchtbarkeit unserer Gefühlszustände im Ganzen des Lebensraumes und -zusammenhanges einen völlig verschiedenen Charakter erteilen können. Hier liegen Unterschiede der Aufmerksamkeit, zum Beispiel der Beachtung und Nichtbeachtung der Gefühle, Unterschiede der geistigen Willensbetätigung, die Schmerz und Leid „suchen" oder „fliehen", sie wahrhaft „überwinden" oder nur „verdrängen" können, Unterschiede der Bewertung (als Strafe und Sühne, als Läuterungs- oder Besserungsmittel usw.), endlich Unterschiede der

religiösen und metaphysischen Deutung, durch die unsere Gefühle über ihren unmittelbaren Erlebnissinn hinaus als Glied in den Zusammenhang der Welt und ihres Grundes eingefügt werden. Jede Leidenslehre enthält darum auch eine besondere Symbolik unserer Herzenserregungen, ein Hineindeuten lenkender, sinnvoller oder sinnleerer Kräfte in ihr mannigfaches Gefühlsspiel. Ist also das reine Empfindungsmäßige und Zuständliche an Schmerz und Leid gleich Tatsache und unentrinnbares Schicksal alles Lebendigen, — es gibt doch über diese blinde Tatsächlichkeit hinaus eine Sphäre des Sinnes und eine Sphäre der Freiheit, an der die großen Heilslehren ansetzen.

Alle Leiden und Schmerzen der Kreaturen haben einen Sinn, zum mindesten einen objektiven Sinn. Wie schon Aristoteles erkannte, drücken Lust und Unlust aller Art je eine Förderung oder eine Hemmung des Lebens aus. Dieser Satz bleibt prinzipiell richtig trotz scheinbarer Ausnahmen. Gewiß können wir uns mit einem Schluck eiskalten Wassers, das lustvoll den Durst stillt in erhitztem Zustande den Tod trinken; gewiß gibt es schmerzvolle Operationen, die das Leben des Gesamtorganismus retten; gewiß gibt es süße wohlschmeckende Gifte und bittere Arzeneien im wörtlichen und übertragenen Sinne. Auch die Grade von Lebensschädlichkeit und Schmerz scheinen wenig einander angepaßt. Das Ausreißen eines Fingernagels bereitet großen Schmerz, obgleich es für den Lebensprozeß ohne Bedeutung ist; die Abtragung eines Teiles der Großhirnrinde, die tötlich ist, ist schmerzlos. Aber diese und ähnliche Einwendungen lassen sich durch Einführung von drei anderen Wahrheiten mit dem Prinzip des

Aristoteles vereinigen. Nur auf die für jeden Organismus arttypischen Schädigungen und Förderungen, die ihm von der Natur her selbst begegnen, ist das Warnungs- und Lockungs- oder Einladungssystem unseres Gefühlslebens eingestellt. Ist ein Teil des Organismus im normalen Falle geschützt vor Eingriffen wie die Hirnrinde durch die Schädeldecke, so fehlt der Alarmruf des Schmerzes, durch den jedes Organ dem Zentrum seine Gefährdung mitteilt. Auf die wechselnden zivilisatorisch bedingten Reize und Reizkombinationen konnte die Natur so wenig Rücksicht nehmen wie auf seltene künstliche Eingriffe. Ferner ist die Förderung und Hemmung des Lebens, für die Lust und Unlust Zeichen und psychische Innenspiegelungen sind, nicht bei allen Gefühlsarten Förderung und Hemmung des Gesamtlebens des Organismus als ganzen Individuums, sondern meist nur für die Lebenstätigkeit jenes Teiles des Organismus und seines augenblicklichen Zustandes, der je zunächst von den Reizen betroffen wird. Die niedrigeren periphereren Gefühle, vor allem die Gefühlsempfindungen, täuschen an sich nicht über den Wert des Reizes. Aber sie sind gleichsam ganz partikularistische Zeugen und zugleich zeitlich überaus kurzsichtig. Auch der Trunk Wasser fördert vorübergehend die Lebenstätigkeit der unmittelbar gereizten Organe trotz der Schädlichkeit des Reizes für das Ganze und auf längere Sicht. Endlich wird die Lehre des Aristoteles tiefer fundiert, wenn man sie mit der Lehre von den Tiefenschichten der Gefühle verbindet, wie ich sie andernorts[1] entwickelt habe. Ich nahm hier folgende Tiefenschichten an: 1. Die Gefühlsempfindungen, die

[1] S. Formalismus in der Ethik, II. Aufl.

ausgedehnt und ortsbestimmt am Organismus sind (Schmerz, Wollust, Kitzel- und Juckempfindung). 2. Die nur dem Ganzen des Organismus und seinem Vitalzentrum zukommenden Vitalgefühle (Mattigkeit, Frische, starkes und schwaches Lebensgefühl, Ruhe und Gespanntheit, Angst, Gesundheits-, Krankheitsgefühl); sie werden nicht wie etwa Trauer, Wehmut, Freude als Qualitäten des den Leib „habenden" seelischen „Ichs" erlebt, sondern sind durch das Ganze der Leibeinheit hindurch vage ausgebreitet und sind ichbezogen erst durch die Vermittlung der Ichbezogenheit des Leibes. 3. Die seelischen Gefühle, die unmittelbar ichbezogen sind und zugleich funktionell bezogen auf wahrgenommene, vorgestellte, phantasierte Gegenstände, Personen der Umwelt, Dingen der Außenwelt oder des eigenen erst durch die Vorstellungstätigkeit vermittelten Selbst. Erst auf dieser Stufe wird das Gefühl „intentional" und kognitiv werterfassend, kann als „dasselbe" wiedergefühlt werden (Gefühlserinnerung), kann auch in der Form der Sympathie nachgefühlt, respektive mitgefühlt werden. Die zwei anderen Gefühlsarten dagegen bleiben „zuständlich" und es gehört zu ihrem Wesen, immer nur „aktuell" zu sein und nur dem Subjekt allein zuzukommen, das sie hat. Sie sind nicht im selben Sinne „mitteilbar" wie die tieferen Gefühle; die Gefühlsempfindungen sind es überhaupt nicht, die Vitalgefühle sind es zwar noch, aber nicht im selben Sinne und nicht auf dieselbe Weise wie die seelischen Gefühle. Durch die wechselnden gefühlsmäßig erlebten Leibzustände sind sie nur wenig zu verändern, indem sie im Allgemeinen der Sinnkonsequenz der vorgestellten vom Leibe unabhängigen Vorgänge folgen, deren Wertaspekt sie zugleich erfassen. 4. Die

rein geistig metaphysisch religiösen Gefühle, die „Heilsgefühle" bezogen auf den Kern der geistigen Person als unteilbares Ganzes (Seligkeit, Verzweiflung, Geborgenheit, Gewissensqual, Friede usw.). Wer diese Gefühlsschichten und die reichen, mannigfachen Verlaufsgesetze der auf ihnen stattfindenden Gefühlsvorgänge, sowie ihr gesetzmäßiges Verhältnis zueinander genauer studiert, wird sofort erkennen, daß sich jene „Förderung" und „Hemmung", die in dem alle Schichten durchwaltenden Lust-Unlustgegensatz erfaßt oder nur objektiv angezeigt wird, für die Gefühle der verschiedenen Schichten nicht immer auf „dasselbe" bezieht, das da gefordert und gehemmt wird. Das Leben des Gesamtorganismus wird nur in den Vitalgefühlen als gefördert oder gehemmt (respektive als gefährdet oder zu fördernd) erlebt. Die partikularen und kurzsichtigen Gefühlsempfindungen müssen erst durch das seelische Vitalzentrum verarbeitet, gleichsam „vernommen" und in ihrem Zusammenspiel „gewürdigt" werden, um in Beziehung auf den gefühlten Vitalzustand des organischen Ganzen biologisch sinnvoll verwertet zu werden. Die seelischen Gefühle und die geistigen Gefühle aber sind überhaupt nicht da, um die Förderung und Hemmung desjenigen „Lebens" anzuzeigen, das wir Menschen mit den höheren Tieren im wesentlichen teilen, sondern sie sind da, um die Vervollkommnung und die Selbstwertminderung unserer geistig-seelischen Person uns kund zu tun, deren sittliche Bestimmung und je individuelle Grundrichtung von unserem animalischen Leben in weitem Maße unabhängig ist. Dies gilt besonders für die religiös-metaphysischen und die sittlichen Gefühle (alle Gewissensgefühle zum Beispiel).

Der formalste und allgemeinste Oberbegriff, unter den alles Leiden zu bringen ist (von der Schmerzempfindung bis zur metaphysisch-religiösen Verzweiflung) scheint mir der Begriff des Opfers zu sein. Wie der Tod im objektiven Sinn des Wortes „Opfer" ist, das das organische Individuum um der Fortpflanzung der Art willen zu tragen hat (auch ursprünglich seine Ursachen aufs engste zusammenhangen mit den mit der Fortpflanzung verbundenen Substanz- und Kräfteverlusten), sein natürlicher Eintritt aber und damit die Lebensdauern von dem Fortpflanzungsgeschäft sich weitgehend als abhängig erweisen; wie der Tod morphologisch Opfer ist für die, erst in der Metazoenwelt (das heißt unter den Mehrzelligen) auftretenden Organisation und Differenzierung des Organismus (Minot): so ist auch alles Leid und Schmerz seinem metaphysischen formalsten Sinnes nach Opfererlebnis des Teiles für das Ganze und des Niederwertigen für das Höherwertige.

So wahr aber der Aristotelische Grundgedanke ist über Lust und Unlust als Zeichen der Förderung und Hemmung des Lebens, respektive der geistigen Seele und Person, so kann er doch den Sinn des Daseins von Leid und Schmerz in der Welt überhaupt nicht verständlich machen. Was er uns verstehen lassen kann, das ist allein die sinn- und zweckvolle Bindung und Verknüpfung von Schmerz und Lust an die Reize und Reaktionen des Organismus, bei deren Dasein Schmerz und Lust eintreten: Sinnvoll und zweckvoll sind diese Bindungen und Verknüpfungen als ein System von Signalements (Lockungen, Warnungen) für bestimmte Verhaltungsweisen des Organismus. Alle Art von „Dressur" von Tieren und Menschen, sofern sie mit Prämie (Belohnung)

und Strafe (in nicht moralischem Sinne des Wortes) arbeitet, benützt nur diese natürlichen Zuordnungen der Gefühle an je bestimmte Lebensvorgänge und ihren besonderen Wert für das organische Leben zu bestimmten Zwecken. Insofern hat man die eigenen Lebenserfahrungen, die der Organismus auf Grund von Erfolg und Mißerfolg ursprünglich zufälliger, entweder rein reflektorischer oder „spielerischer" Bewegungen („Versuch") macht, auch zutreffend „Selbstdressur" genannt. Alle von außen kommende künstliche Fremddressur andererseits benutzt nur jenes natürliche Prämien- und Schadensystem des organischen Gefühlslebens für solche Situationen, Handlungen, Ziele, die für die natürliche normale Lebensweise des Organismus nicht typisch sind. Aber es ist zu fragen: Mußte es — wenn es ein Signalsystem der Warnungen und der Lockungen für lebensfördernde und lebensschädliche Verhaltungsweisen geben sollte — gerade die eigentümliche Qualität Schmerz und Leiden sein, die in dies Zeichensystem aufgenommen wurde? Warum nicht andere Signale? Warum nicht Signale, die eben nicht „weh" tun — so wie es der Schmerz doch eben tut? Warum hat sich der Weltgrund, wenn er so vernünftig war, dem Lebewesen ein System natürlicher Signale zu geben, für das, was es zu seiner Selbsterhaltung und -Förderung tun und unterlassen sollte, nicht weniger barbarischer und heftiger Mittel bedient, um uns zu warnen und zu locken? Und warum war die Güte und Liebe, die dem Weltgrund die höheren Religionen viel zu ausschließlich zuschreiben, seiner Vernunft so wenig angemessen, daß er gerade Schmerz und Leid wählte, um seine Kreaturen zu warnen und um die Alarmtrommel der Lebens-

gefährdung zu schlagen? Zu einer Theodicee, zu der man den Gedanken des Aristoteles oft verwandt hat, reicht der Gedanke eben nicht zu. Ich sage frei: Würde ich Idee und Dasein Gottes erst aus einem Kausalschluß von der Beschaffenheit und dem Dasein der Welt, so wie sie mir bekannt ist, gewinnen wollen — nicht aus einem ursprünglichen Person- und Erfahrungskontakt meines Personkernes mit einer heiligen Güte und Weisheit —[1] so würde mir selbst in dem Falle, daß die ganze übrige Welt in Friede, Seligkeit und Harmonie erglänzte, das Dasein einer einzigen, wenn auch noch so schwachen Schmerzempfindung — eines Wurmes zum — Beispiel vollständig genügen, um der Anerkennung eines „allgütigen" Schöpfers der Welt meine Zustimmung zu versagen.

Nur indem man die Tatsache von Schmerz und Leid unter das Licht der Idee des Opfers rückt, wie es zuerst das Christentum im Gedanken des liebegeborenen, freien stellvertretenden Opferleidens Gottes selbst in Christo in geschichtlich machtvollster Weise getan hat, ist es — vielleicht — möglich, einer tieferen Theodicee des Leidens näher zu kommen.

Der dunkle vieldeutige Begriff des „Opfers" muß dazu erst geklärt werden. Von einem „Opfer" im objektiven Sinne (im Unterschiede von einem freien „Sich oder Etwas opfern", dessen nur freie geistige Personen fähig sind) läßt sich überall sprechen, wo die Kausation eines Gutes eines vergleichsweise „höheren Wertranges" an eine Vernichtung oder Minderung eines Gutes vergleichsweise geringeren Ranges, respektive an die Setzung eines Übels der niedrigeren Rangstufe wesens-

[1] Vgl. über das einzig Berechtigte dieses letzteren Weges mein Buch „Vom Ewigen im Menschen".

notwendig geknüpft erscheint. Wo man nur positive und negative Werte und verschiedene Quantitäten in beiden Gruppen annimmt — nicht aber auch objektive Rangstufen, (deren jede wieder positive und negative Werte enthält), kann man nur von „Kosten" sprechen, nicht aber von „Opfern". Wer nur eine größere Lust einer kleineren, eine längerdauernde zukünftige einer kurz dauernden gegenwärtigen Lust, ein kleineres Übel und Leiden einem größeren, eine größere Lust einem mit ihrer Ursache verknüpften kleinerem Übel vorzieht, bringt darum kein „Opfer". Er berechnet nur richtig die „Kosten". Der Opfergedanke enthält mehr: Nicht nur eine Arithmetik von Lust und Unlust, der Güter und Übel, sondern endgültige, nicht in anderer Form wieder einkommende Aufhebung von Gütern und Lust, respektive endgültige Setzung von Übeln und Unlust. Gleichwohl ist jedes Opfer (im subjektiven wie im objektiven Sinne) immer auch notwendig ein Opfer „für Etwas". Bloße Setzung eines Übels oder eines Leides ist als objektives Geschehen objektiv sinnlos; als frei erstrebtes intendiertes Geschehen ist es unsinnig, zum Beispiel pathologisch wie in der Algophilie, der Grausamkeitswollust, dem puren fremd- und selbstzerstörerischen Negativismus. Eben dieses „für" deutet immer hin auf einen positiven Wert höheren Ranges oder die Vermeidung eines Übels höheren Ranges — höher als jenes Ranges, auf dem das geopferte Gut gelegen ist. Und nur da ist „Opfer" notwendig, wo die Kausalität als Gesetzmäßigkeit der die Werte tragenden Dinge und Vorgänge das Realwerden eines höheren positiven Wertes (respektive die Vermeidung Übels höheren Ranges) notwendig knüpft

an die Setzung und das Realwerden eines Übels niedrigeren Ranges.

Von diesem formalsten Begriff des Opfers aus gesehen — so behaupte ich nun — sind aber alle Arten von Schmerzen und Leiden an sich — wie immer sich der Leidende zu ihnen verhalte — nur die subjektiven seelischen Spiegelungen und Korrelate — zu Opfervorgängen, das heißt zu sich auswirkenden Tendenzen, in denen ein Gut niedrigerer Ordnung für ein Gut höherer Ordnung preisgegeben wird.

Das sichtbarste Verhältnis ist hier das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, wo immer ein übersummenhaftes reales (also nicht nur künstliches, von Gnaden unseres zusammenfassenden Verstandes lebendes) Ganzes vorliegt — ein Ganzes also, dessen Sein, Wirken und Wert unabhängig ist von Sein, Wirken und Wert seiner Teile. Nur da, wo das Ganze als Ganzheit (totalitas) in seinen Teilen wirkt, ist und lebt, die Teile aber nicht nur im Ganzen, sondern auch „für" das Ganze wirken, kann zwischen Teil und Ganzem von Opfer die Rede sein und besteht die Möglichkeit von Auftreten von Leiden (irgendwelcher Art). Nur in diesen Fällen heißen die Teile des Ganzen auch seine „Glieder" (Organa); und nur in diesem Falle besteht zwischen Ganzem und Teil das übersummenhafte Verhältnis der „solidarischen Verknüpfung", insofern im Sinne des Herrschens und Leitens und Lenkens das Ganze „für" die Teile ist, aber auch im Sinn des je spezifizierten Dienens, Geleitet, Gelenktseins die Teile „für" das Ganze. In einer formal rein mechanisch summenhaften Welt könnte es schon die Möglichkeit von Leid und Schmerz nicht geben — geschweige diese selbst. Aber auch in einer Welt,

deren Teile keine selbständigen, mit Eigenschaften ausgerüstete Substanzen wären, sondern nur ausschließlich im Dasein und Sosein vom Ganzen „abhängige" Teile („Modi" des Ganzen oder gar nur subjektiv herausgeschnittene Seitenansichten des Ganzen, „Gesichtspunkte" auf das Ganze) fehlte dem Leide und Schmerze die Minimumbedingung seiner möglichen Existenz. Darum wird nicht nur der gemeine rationale Kausalschlußtheismus, sondern ebensowenig der mechanistische Materialismus und Assoziationsstandpunkt gegenüber der Seele, ebensowenig auch der abstrakte pantheistische Monismus (Spinoza, Hegel zum Beispiel) das Dasein irgend einer Sache vom Wesen des Leides und Schmerzes je verständlich machen können. Denn immer erst der Widerstreit selbständiger und eigengesetzmäßiger Teile zu ihrer Funktionsstellung in einem Ganzen, mit dem sie solidarisch sind und das es mit ihnen ist, ist der allgemeinste ontologische Grund zur Möglichkeit von Leid und Schmerz in einer Welt überhaupt wie immer auch die besonderen causae secundae aussehen mögen, die Leid und Schmerz im irdischen Lebewesen in dieser und jener Form hervorrufen. Und nur die Art wie ein Ganzes (im eben bestimmtem Sinne) im Falle dieses Widerstreites den Widerstreit seines Teilgliedes für sich selbst „hat" oder „erlebt", (respektive der Teil den Widerstreit des Ganzen), ist das, was wir im allgemeinsten Sinne „Unlust" nennen. Solcher Widerstreit setzt spontane (darum nicht willkürliche) Aktivität sowohl im Ganzen als Ganzes als im Teil als Teil voraus. Gelänge es (wir kommen später auf die Technik des „Duldens" zurück), jede Art des Widerstandes des Ganzen gegen den Teil wo immer der Teil nicht sinngemäß

für das Ganze wirkt, zu beseitigen, so wäre auch die allgemeinste Bedingung für möglichen Schmerz jeder Art beseitigt; sie wäre nicht minder beseitigt, wenn der Teil dem dynamischen Wirken des Ganzen vollständig sich fügte und keinen Widerstand gegen es aktiv äußerte. An die Stelle dessen, was wir hier „Ganzes" und „Teil" nennen, kann Alles treten, was im weitesten Sinne des Wortes eine Vieleinheit solcher Art ausmacht. Schon nach einer oberflächlichen, nicht metaphysisch gedeuteten Erfahrung, sind dies in unserer Welt der Menschenerfahrung zunächst alle Lebenseinheiten (Zelle-Organismus, Organismus und sozialbiologische Ganzheit), ferner alle geistigen Personeinheiten einerseits im Verhältnis zu den Gesamtpersonen, deren „Glieder" die Einzelpersonen (unbeschadet ihrer individuellen Eigenwürde) sind (Nationen, Staaten, Kirchen, Kulturkreise). Wäre auch die Welt als solche — was wir nicht sicher wissen — ein so geartetes Ganzes, so müßte man auch der „Welt" als solcher eine Art des Leidens zuschreiben. Wie der natürliche Tod das zielhaft und sinnhaft in der Zeit seines Eintritts bestimmte natürliche Selbstopfer des Individuums für seine Fortpflanzung, also auch für die Erhaltung, respektive Steigerung des Artganzen ist, — das „Opfer", das das Leben selbst für mehr und für höheres Leben automatisch bringt — die Idee des Todes aber der leidvollste Gedanke ist, den der Mensch als Lebewesen zu denken vermag, sofern er von seinem individualen Lebensdrang bei der Betrachtung des Todes ausgeht, und das heißt weder ausgeht von den, der Lebensevolution selbst immanenten Zielen noch von den Forderungen und den Schicksalen seiner geistigen übervitalen Persönlichkeit — so ist der Schmerz

so etwas wie der „Tod im Kleinen" — ein Opfer zugleich des Teiles (respektive seiner eigenen Lebensförderung) für die Erhaltung des ganzen Organismus — und zugleich eine Gemahnung an den Tod. Nur das „innewerden" ihrer für das Ganze notwendigen Beschränkung und Hemmung, die eine Lebenseinheit (heiße sie Zelle, Gewebe, Organ, Organsystem) erfährt, dadurch, daß sie einem organisierten Ganzen als dienendes Element eingegliedert ist, ist das, was wir „Schmerz" und „Lust" nennen.

Und auch darin sind sich Schmerz und Tod einander ähnlich, daß ihre Daseins- und Eintrittsbedingungen im Ganzen der Natur und des Lebensbaumes um so wahrscheinlicher und um so unentrinnbarer werden, als die Größe, die qualitative Differenzierung, die Hierarchisierung, die Arbeitsteilung, die Spezifizierung des Vitalganzen im Verhältnis zu seinen Teilen wächst. Erst der „Verband" schafft die Bedingungen des Schmerzes. Erst innerhalb der mehrzelligen deutlich „organisierten" Lebewesen beginnt auch eine deutlichere Erscheinung des Todes und erst hier dürfte auch die erste deutlich schmerzartige Empfindung einsetzen. Der „Kampf der Teile" (Roux) im Organismus und ihre Liebessolidarität in gemeinsamer abgestufter Dienstschaft an das Ganze, haben dieselbe Urbedingung ihrer Möglichkeit — eben die Verbandsbildung. Andererseits haben alle diejenigen Schmerzen, die „Wachstumsschmerzen" sind (Hemmungen des wachsenden Teiles durch den Widerstand seiner schon fester und starrer gewordenen Umgebung) und die gleichsinnigen „Wehen" der Geburt im kleinen denselben „Sinn", den das Individualübel des Todes für die Fortpflanzung hat. Wie die Fortpflanzung ein

Wachstum des Individuums über sich selbst hinaus genannt worden ist, Wachstum seinerseits aber selbst wieder auf Fortpflanzung der intraindividuellen Zellen beruht, aus denen ein Organ zusammengesetzt ist, so ist der Tod vergleichbar einem Wachstumsschmerz des Lebens des Individuums über sich selbst hinaus und der Wachstumsschmerz einem Tod der sich teilenden Gewebs- und Organzelle als Wegspur der Fortpflanzung. Der Opfergedanke knüpft Tod und Schmerz in beiden Fällen eng aneinander. — Nur innerhalb des Organischen besteht dieser Gegensatz und kann er bestehen.

Alles was wir „Leiden" nennen im Gegensatz zu „Tun" und „Wirken" (nicht zu Lust) ist zweifacher Art. Der Widerstand eines Ganzen gegenüber einem Teil wird von dem Teile um so mehr empfunden, je weniger der Widerstand leistende Teil Kraft für den Gegen-Widerstand und seine Selbstbehauptung einzusetzen hat. Der Schmerz, (als das Innewerden dieses „Leidens") ist der Schmerz der Ohnmacht, der Armut, der Dürftigkeit, des Kräfteniedergangs, des Alterns. Aber das „Leiden" wächst nicht minder durch den polar entgegengesetzten Vorgang: Durch eine übernormale Aktivität des Teiles gegen das Ganze, das den an Kraft und Umfang „wachsenden" Teil vermöge der Erstarrung seiner Organisation gewaltsam niederhält. Das ist der entgegengesetzte Typus von Schmerz, der Wachstums-, der Werdeschmerz — die „Wehen der Geburt". Mag der letztere der edlere Schmerz sein, der erste der gemeinere, der erste Zeichen des Absterbens, der zweite Vorzeichen einer Steigerung des Lebens — „Opfer" sind sie beide.

Wie sich vitale Liebe (die bei höher organisierten zweigeschlechtlichen Wesen bestehende Innenseite des

Fortpflanzungsdranges) mit dem Tode (als der ursprünglichen Rückwirkung des Substanz- und Kräfteverlustes bei der Fortpflanzung auf das Ganze) ebenso zusammengehörig erweisen als Tod und Schmerz mit Verbandsbildung — die ja selbst Wirkung der aufbauenden sich suchenden eroshaften Kräfte der Lebenseinheiten ist — so hängen auch Liebe und Schmerz notwendig und innig zusammen. Liebe als Urkraft aller Verbandsbildung (im Raume) und aller Fortpflanzung (in der Zeit) schafft daher erst die Vorbedingung des „Opfers", die sowohl Tod als Schmerz sind. Derselbe dunkle Drang des Lebendigen, über sich hinaus zu gehen nach immer mehr Leben, der sich in Verbandsbildung und Fortpflanzung gemeinsam äußert, schafft erst die ontologische Vorbedingung des Schmerzes. Der Schmerz und der Tod stammen in diesem doppelten Sinn aus der Liebe. Sie wären nicht ohne sie.

Liebe, Tod, Schmerz, Verbandsbildung und Steigen der Organisationshöhe (ächte „Entwicklung") durch Differenzierung und Integrierung: Sie bilden also schon in der Sphäre des rein vitalen Seins — eine notwendig und untrennbar zusammengehörige Gruppe von Vorgängen und Zuständen. Es ist zu denken schwer! Aber wir müssen in einer einfachen Intuition die ganz innige und notwendige Einheit dieser großen elementaren Lebenserscheinungen erschauen. Das Leben der irdischen Pflanzen-Tier-Menschen-Organisationen ist für die Zusammengehörigkeit der Ideen dieser Dinge nur ein zufälliges Beispiel. In verschiedenen „Seitenansichten" gleichsam enthüllt sich uns in dieser Intuition der eine Aufschwung des Lebens — um so erhabener nur, da dieser Elementargeschehnisse des Lebens alles

Lebendige — in irgend einer primitiven oder komplizierten Form — schicksalsmäßig teilhaftig ist.

Und sucht man einen Namen der identischen Einheit in diesem Ganzen zusammengehöriger Geschehnisse und Zustände, so gibt es nur den einen Namen, der sie eint: Opfer. Ein Niedrigeres wird hingegeben für ein Höheres; der hingebende oder hingegebene Teil leidet und stirbt „stellvertretend" für das Ganze, auf daß das Ganze gerettet, erhalten werde — je nachdem gefördert und gesteigert. Alles Leiden ist „stellvertretend" und zuvorkommend, damit das Ganze weniger leide. Aller Tod des Individuums ist stellvertretend für den sonst erfolgenden Artentod, und dienet eben damit dem Leben, das seine zu starr gewordene Organisation abwirft und über seine gegebene Organisation hinaus will. Alle Liebe ist Opferliebe — Opferecho eines Teiles für ein sich umformendes Ganzes im Bewußtsein.

Die erste Lehre, die uns die Einsicht in diesen Zusammenhang und seine Notwendigkeit verleiht, ist: Man kann nicht das Eine wollen ohne das Andere. Nicht die Liebe und den Verband (Gemeinschaft) ohne den Tod und den Schmerz; nicht die Höherentwicklung und das Wachstum des Lebens ohne den Schmerz und den Tod; nicht die Süßigkeit der Liebe ohne das Opfer und seinen Schmerz. Wird diese Einsicht nicht nur mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen ganz ergriffen, so wird sie uns auf weit tiefere Weise mit dem Dasein von Schmerz und Tod versöhnen als die Wahrheit von der bloßen Zweckmäßigkeit des Schmerzes. Denn wenn wir uns die Frage stellen, ob wir auf Liebe und Höherentfaltung des Lebens ernstlich zu verzichten uns entschließen würden um des Schmerzes und des

Todes ledig zu werden, so würden wohl nur Wenige ein einfaches „Ja" darauf antworten können. Sind Tod und Schmerz notwendige Wegspuren, die Erhaltung und Steigerung des Lebens und Wachstums wie von selbst zurücklassen, so können wir sie nur schwer ablehnen. Nur die Schmerzen des Mangels, nicht jene des Wachstums dürfen wir dann noch ablehnen und bekämpfen.

Und noch eine zweite Einsicht ist mit dieser verknüpft. Das Opfer ist wie ein Janushaupt, dessen Gesichter zugleich lächeln und weinen! Es schaut zugleich in das Tal der Tränen und in das Tal der Freuden. Das Opfer enthält beides: Die Freude der Liebe und den Schmerz der Abgabe von Leben für das, was man liebt. Das „Opfer" war und ist in gewissem Sinne vor der Freude und vor dem Schmerze und beide sind nun seine Ausstrahlungen und seine Kinder. Im Opfer sind Lust und Schmerz noch in die Einfachheit des einen Lebensaktus als in ein Bukett hineingebunden; das seinen neuen höheren Zustand suchende Leben, dessen Bewegung selbst Opfer ist, grüßt in ihm den neuen Zustand und nimmt Abschied von dem alten. Das ist ganz klar und evident bei der höchsten Form des Opfers, im freien geistigen Liebesopfer, da man im selben Aktus die Seligkeit des Liebens und den Schmerz des Verlustes des in der Liebe hingegebenen Gutes erlebt. Aber auch in die geistige Auffassung des automatisch sich einstellenden Schmerzes, Todes, Leidens fällt ein Licht von diesem reinsten und höchsten Erlebnis eines freien Geistes zurück, das auch alle untergeistigen Leiden noch mit seinem Glanze seltsam durchflutet. Die Abwägung von Leid und Schmerz des menschlichen Lebens, wie sie

der Hedonismus als Optimismus bald scheinbar mit einem positiven Resultat der Lustbilanz, bald als Pessimismus mit einem negativem Resultat in der Geschichte vorgenommen hat, erscheint schon als Methode von diesem höheren Standort der Erwägung aus widersinnig. Wurzelt doch im Opfer und der Opferliebe Beides mit gleicher Ursprünglichkeit: Lust und Schmerz und das Leben selbst hieße verneinen, wenn man Lust und Schmerz oder eines von beiden verneinen wollte. Ihre höchste Einung, Verdichtung, Synthese erst im reinsten und höchsten Liebesopfer stellt den Höhepunkt des Lebens dar: Verlieren und Gewinnen werden in ihm identisch.

Nur in den niedersten peripherstен Zuständen unseres sinnlichen Daseins gehen daher Schmerz und Lust so weit auseinander. Je mehr wir in die Tiefe unseres Selbst hineingehen und uns zur Aktualität unserer Person sammeln, desto mehr durchdringen sie sich. Der Pessimismus zum Beispiel Schopenhauers, der nur den Schmerz als positiv, die Lust als negativ (das heißt als „Windstille" des schmerzgefärbten Lebensdrängens, Bedürfens, Erstrebens) betrachtet, übersieht Beides: die ganz positive Lust an der Lebenstätigkeit selbst (und die höchste Lust des geistigen „Schaffens") und den Schmerz und das Leiden, die nicht aus „Mangel" entspringen, sondern aus einer Steigerung der Lebenstätigkeit über ihr bisheriges Maß hinaus (zum Beispiel Wachstumschmerz). Das Leben bewegt sich nie und nirgends weiter nur durch die Abstoßungskraft von gegebenen Unlustzuständen her, durch sogenannte „Bedürfnisse", zwingende Drang- und Spannungszustände, wie schon John Locke falsch gelehrt und Schopenhauer wiederholt hat. Es ist wie beim Menschen und

den höheren Wirbeltieren, das „Spiel" beweist, bei niedrigeren Tieren bis zu Einzelligen die „Bewegungen aufs Geratewohl" vielmehr ursprünglich aus dem Überfluß seiner Kräfte heraus lustvoll tätig; die nützlichen Effekte dieser Bewegungen, die das Gedächtnis fixiert und immer genauer bestimmten Reizkombinationen zuordnet, sind dieser ursprünglich lustvollen Tätigkeit gegenüber sekundär — und erst durch Gewöhnung an die Güter und „Erfolge", die solch zweckfreies, gleichsam spielerisches Tun hervorgebracht haben, entspringen die sogenannten „Bedürfnisse". Auch die höchsten Schöpfungen des menschlichen Geistes bilden so wenig eine Ausnahme dieser Regel wie die stärkste Sinnenlust — die Wollust des Zeugungsaktes. Nicht der „willensfreie" ästhetische Genuß, wie Schopenhauer meint, bedeutet die größte Seligkeit. Die Befriedigung, die ein Künstler, ein Forscher an seinem fertigen Werke selber hat, ist unvergleichbar größer als diejenige, die er an dem Ruhme oder dem Lobe und Beifall der Umwelt — durch den Mitgenuß von deren Genuß — je haben könnte, die dieses Werk bewundern. Aber noch unverhältnismäßig größer ist des Schöpfers Lust, des „Genius" (genitor) am Prozesse des Schaffens selbst als an seinem Produkte, dem Werke — und er wird sein Werk für „fertig" halten erst dann, wenn die dem Schaffensprozeß einwohnende Freude schon zu versiegen beginnt. Nur Gott ist seines Schaffens nie leid — und darum allein ist sein Werk unendlich. An die Hervorbringung des Lebens aber durch Leben in der Zeugung hat die Natur die tiefste sinnliche Lust des Lebens geknüpft. In den Feuerzeichen der Wollust hat sie das Schaffen des Lebens durch Lebendiges unvergleichlich höher

ausgezeichnet als in den Lustzuständen, die bloße Erhaltung des Lebens (durch Befriedigung von Hunger und Durst) anzeigen. Derselbe Aktus der Fortpflanzung, der ursprünglich mit dem Tode als dem Übel des Übels zusammenfallend erst bei den Metazoen sich von ihm schärfer und schärfer scheidet — aber immer des Todes erste Ursache bleibt[1], ist auch der tiefsten Lust von der Natur für würdig befunden worden.

Die höheren — die sogenannten historischen — Entwicklungsstufen des Menschen verhüllen oft diese einfachen gesetzlichen Zusammenhänge; — aber sie durchbrechen sie nicht. Freilich treten hier auch leid- und lustbestimmende Faktoren hinzu, die in den puren biologischen Zuständen und Gesetzen kein Gleichnis haben und nie durch jene Gesetze allein bestimmt sind. Der menschliche „Gedanke" eröffnet eine neue Welt — der Schmerzen und der Freuden.

Ein Gesetz bleibt zunächst auch hier bestehen. Durch immer umfassendere und zugleich immer innigere, die Abhängigkeiten von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe steigernde Verbandsbildung und Verbandsüberschneidung, durch sich steigernde Differenzierung und Integrierung des Lebens, der Zivilisation, Arbeit und geistigen Kultur seiner Gemeinschaft wird der Mensch in seiner Geschichte sowohl quantitativ steigender Schmerzen und Leiden als einer immer steigenden qualitativen Mannigfaltigkeit der Leiden teilhaftig.

[1] Beachtenswerte Einwände gegen den obigen, zuerst von Goette aufgestellten Satz, zugleich aber eine sehr tiefsinnige Fortbildung der Goette'schen Ideen gibt die Arbeit von Dr. Herbert Doms „Über Altern, Tod und Verjüngung in „Ergebnisse der Anatomie und Entwicklungsgeschichte", Bd. XXIII, Bergmann 1921. Leider konnte oben die Arbeit nicht mehr verwertet werden.

An seinen Verbandsformen wiederholt sich so das Gesetz, das nach Minot[2] den Tod und nicht minder den Schmerz gleichsam als Opfer des Lebens für die höhere Organisation der Art erscheinen läßt. Alle Beobachter der primitiven Völker sind einig in ihrem Urteil, daß die gleichförmige, stete Heiterkeit des Primitiven — selten durchbrochen durch die elementarsten, unserem Geschlecht zuerteilten Leiden — bei den Zivilisierten kein Gleichnis hat. Die Todesfurcht — eine der stärksten Leidensquellen des Menschen im Unterschiede vom gegenwartsgebundenem Tier, das nur die momentane situationsgeborene Todesangst kennt — ist durch die, bei den Primitiven so stark verbreitete Lehre von der leiblichen unsichtbaren Fortexistenz der Toten oder durch die Lehre und den Glauben von der Wiedergeburt in neuen Leibern (der realen Identität von Enkel und Ahne) fast vollständig gebrochen. Die Leidensfähigkeit an denselben Schmerzempfindungen ist zweifellos geringer und steigt mit der Zivilisation. Obgleich den Unbilden, Zufällen, gefährdenden Mächten der Natur um so viel mehr ausgesetzt als der Zivilisierte, ist die Furcht vor der Natur und das Distanzgefühl zu ihr weit geringer. Beide Gefühle werden ja auch erst durch die objektive Erkenntnis der Natur und ihrer Gefahren und durch den steigenden Kampf mit ihr erweckt, den die technische Zivilisation mit ihr führt. Sowohl das individuelle Ich- und Seelenbewußtsein ist hier in dem Verbande, seinen Kollektivideen und -gefühlen noch vollständig eingesenkt, als das bewußte Leben der ganzen lebenden Generations-

[2] Ch. Minot „The problem of growth, age and death", 1908; s. auch „Moderne Probleme der Biologie", Jena 1913.

einheit in Tradition, Sitte, Brauch der Vergangenheit. Der Einzelne und die Generation ruhen und träumen gleichsam noch ohne eine eigene und als „eigen" bewußte Gefühlszone in den mütterlichen Armen der Natur und der schicksalsmäßig gegebenen Gemeinschaft und Geschichte. Darin aber liegt die Bedingung für das Fehlen all jener tieferen Leiden, die im Zivilisierten erst erwachsen durch jene Selbstverantwortlichkeit für seine Lebensführung, ferner durch jene Isolierung, Einsamkeit und Unsicherheit, Gemeinschafts-, Traditions- und Naturentfremdung, Sorge und Lebensangst, sie sich unumgänglich mit dem Heraustreten aus diesem hegenden mütterlichen Banden einstellen. Aber auch zwischen Kulturvölkern und Epochen ihres Daseins waltet noch dasselbe Gesetz. Geschichtlicher Geist, Tatsinn und Arbeitsenergie, Ernstnehmen der Erde, Größe der Leistung in Zivilisation und Kultur, Größe und verwickelte Organisation des Staates bei starkwachsender Menschenzahl, Verfeinerung der Empfindungen und Sitten, ökonomische Arbeitsteilung und Verfachlichung des Wissens: An diese und andere spezifische Eigenschaften der abendländischen Völker und ihrer Geschichte ist mit Sicherheit wachsendes Glück nicht geknüpft gewesen. China, Japan, Indien sind und waren — ohne die europäische Zivilisation — glücklicher und wären es noch länger geblieben, wäre ihnen die europäische Zivilisation nicht oktroiert worden. Auch innerhalb der abendländischen Geschichte selbst ist das Leiden schneller fortgeschritten als der Schmerz. Rousseau und Kant behalten in diesem Punkte recht: die Zivilisation schafft mehr und schafft tiefere Leiden als sie durch den wachsenden und erfolgreicheren Kampf

gegen die Ursachen der Leiden an Leiden vermindert. Die neuen Freuden- und Genußquellen, die sie schafft, sind erheblich und mannigfaltig nur für die flacheren Gefühlszonen — die tieferen, die Substanz des Menschen ergreifenden sind geschichtlich nur wenig variabel (z. B. Friede des Gewissens, Freuden der Liebe aller Art). Dazu ist schon unsere sinnliche Organisation so eingerichtet, daß die Intensitätsreihe der Schmerzen größer ist als die der Lust und daß die Steigerung der Schmerzempfindung bei wachsendem Schmerzreiz eine erheblich raschere ist als die Steigerung der trägeren Lustempfindung bei wachsendem Lustreiz.[1] Wir gewöhnen uns leichter an objektiv fortschreitenden Standard of live, an Erfindungen, Werkzeuge, Maschinen — so daß die Lustreaktionen auf sie ausfallen — als wir uns an objektiv elende Lagen gewöhnen. Der Schmerz ist also nicht nur steigerungsfähiger, er ist nicht nur stabiler und durch Anpassung weniger verminderbar: er ist auch minder relativ als die Lust. Das Urteil Tayllerands, diejenigen, die nach 1789 gelebt hätten, hätten die Freuden des Lebens nicht gekannt, ist weder nur das Urteil eines Einzelnen oder das einseitige Urteil eines Mannes der höheren Klassen, noch gilt es nur für den durch die französische Revolution heraufgeführten Umschwung. Kann man nicht dasselbe sagen für das Jahr 1914? Und mit noch weit mehr Recht? Wenige Träume sind so grausam durch den Gang der Dinge zerstört worden als die Träume des 18. Jahrhunderts von zunehmendem Menschenglück. Die Mittel, die Werkzeuge, die Organisationen, die für diese

[1] S. Kowalewsky: Lust und Schmerz in „Löwenfelds Grenzfragen des Nervenlebens".

Glückssteigerung aufgeboten wurden, haben die Fähigkeiten und die Seele des Menschen so tief in sich verstrickt, daß das Ziel, um dessentwillen sie unternommen wurden, ganz in Vergessenheit geriet; daß der Mensch an dieser technischen Mittelwelt — an ihrer Eigengesetzmäßigkeit, ihren Zufällen und Unberechenbarkeiten im Grunde mehr leidet als an den Übeln, zu deren Abhülfe sie ersonnen und verfertigt wurde. Geistesgeschichtlich hat dieser Zustand seit J. J. Rousseau den großen Gedanken- und Gefühlszug des Zivilisations- und Kulturpessimismus notwendig aus sich hervorgetrieben. Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Nietzsche, Tolstoi, Baudelaire, Balzac, die Slawophilen, Dostojewsky, Strindberg sind wenigstens im Punkte der eudaimonistisch negativen Bewertung der Zivilisation und Kultur vollständig einig. Der gesamten abendländischen Geistesgeschichte vor dem 19. Jahrhundert hatte eine solche große, kontinuierliche Richtung der eudaimonistischen Kulturanklage gefehlt. So ist sie auf alle Fälle — was immer der Begründung ihrer Thesen mangeln mag — ein Index für das tatsächliche Lebensempfinden dieser Zeit.[1] Rat und Trost, die uns von diesen Denkern zuteil werden, sind freilich sehr verschieden. Rousseau — unbekannt wie sein ganzes Jahrhundert — mit der ehernen Konsequenz und Unentrinnbarkeit des zivilisatorischen Lebens gibt uns noch den naiven Rat, in die „Natur", die Idylle zurückzugehen. Kant sagt mit altpreußischem heroischen Geiste: Trotz alledem! und bestreitet, daß man Wert und Würde menschlicher Zustände am Glück

[1] Vgl. hierzu im 4. Bd. dieses Werkes die Abhandlung über „Neuere Versuche einer Geschichtsphilosophie der Dekadence".

oder an der Schmerzlosigkeit messen dürfe. Die Herstellung eines Reiches widerspruchsloser Zwecke in einer vernünftigen weltstaatlichen Gemeinschaft sei das höchste irdische Gut auch dann, wenn in seiner Erwirkung der Mensch immer mehr leiden werde. Der Ausgleich von Tugend und Glück soll nach ihm ins Jenseits verschoben werden. Nach Fichte soll uns die Tat der vernünftigen Formung der Natur als „Material unserer Pflicht" und die Befriedigung des Gewissens, in ihr unsere Pflicht zu tun und unsere Bestimmung zu erfüllen, trösten über die steigenden Schmerzen des Menschen. Hegel, der feierlich erklärt, die Menschengeschichte sei nicht der „Boden des Glücks", sucht uns durch üppigste Ausmalung des schöpferischen Werdestrudels eines in der Geschichte zu sich selbst kommenden Gottes — eines Gottes, der in der Geschichte selbst leidet, aber jeden Leidensschmerz seines ewigen Selbstwiderspruches durch neue Taten und Hervorbringungen gleichsam narkotisiert, über unser starres individuelles Leid, hinauszutragen. Der Mensch ist ihm nur Soldat im Dienste der sich freimachenden göttlichen „Idee"; hingegeben an die Idee und im Kampfe an seinen — „Feind", der metaphysisch doch nur sein Gehilfe in der Auswirkung göttlicher Notwendigkeiten ist, soll er vergessen die Leiden, die ihm der göttliche Geist zur Anspannung seiner historischen Tatkraft als ein Wirkliches vorspiegelt. Schopenhauer empfiehlt genau umgekehrt Ergebung in das ewige Leiden des blinden Willens, der dieser Welt ewiges Wesen sei und dessen höchstorganisierte, darum am tiefsten leidende Manifestation der bewußt und denkend gewordene Mensch ist. — Resignation und Flucht in die Kontemplation der Idee in Philo-

sophie, Kunst, religiöser Askese. Dasein ist „Schuld" und darum Leid — und nur durch die Irrealisierung des Wirklichen durch Verneinung des Weltwillens in uns, kann es zwar nicht Seligkeit, aber Schmerzlosigkeit und Frieden geben. Eduard von Hartmann verbindet Hegels Entwicklungslehre und Historismus mit Schopenhauers metaphysischem Pessimismus. In Erwägungen, die so systematisch durchdacht, analytisch tief als lebensnah sind, sucht er zu zeigen, daß die Leiden der Menschheit sich im Fortschritt der Zivilisation und Kultur vermehren und vertiefen, in der Lustbilanzrechnung also immer mehr über den Lustposten hinausschwingen; daß aber eben in diesem großen Selbst- und Welterfahrungsprozeß der Menschheit sie entwicklungsgeschichtlich zunehmend erlöst werde und sich selbst und in ihr auch Gott erlöse von dem blinden Akte des „fiat", der dieser Welt und in ihr dem Menschen ursprünglich Dasein gegeben hat. Der Eudaimonismus als Wertlehre hat in Hartmann in jeder seiner Formen, als Individual-, Sozial- und Fortschrittseudaimonismus seinen tiefsten und schärfsten Kritiker gefunden. Nietzsche sucht in der Schwungweite von Glück und Leid, seiner Größe und in der inneren Mannigfaltigkeit der Gefühle den Maßstab des Wertes des Lebens. Er fürchtet von der Geschichte der Zukunft weniger das wachsende Leiden, als die Nivellierung der tieferen Leidens- und Lustzustände überhaupt.

Ich zweifle, daß diese Räte und Tröstungen der großen Frage nach der historischen Richtung unseres Lebens — betrachtet nach Lust und Leid — gerecht werden. Sie umkreisen wohl von verschiedenen Seiten das seltsame, hell-dunkle, süß-schmerzliche Lust-Leid-

bouquet des Opfers. Sie berühren aber nur dort und da ein Element seines Reichtums; sie umfassen es nicht und sie trinken seine Tiefe nicht aus.

Kant, Fichte, Hegel und die anderen „Heroiker" des nur allzuheroischen Preußen-Deutschlands sehen klar das in allem Opfer eingeschlossene Leid; und sehen klar den in allem Opfer eingeschlossenen Wert. Aber sie übersehen, daß der Mensch auf Glück überhaupt so wenig verzichten kann als auf das Sein selbst. Die Selbstbejahung jeder Lust ist zu fraglos, als daß man sie bestreiten könnte. Die Lust bedarf in keiner Form einer Begründung ihres Wertes. Sie „ist" und ist wertvoll schon, indem sie ist. Pascal sagt in seiner Abhandlung über die „Leidenschaften der Liebe" sehr gut: „Daß die Lust gut ist und das Leiden schlecht, dazu bedarf man keines Beweises. Das Herz fühlt es."

Der Heroismus der Lustverachtung jeder Art — ist eine Lehre und eine Haltung, die sich so sicher selbst verzehrt wie die Aristippische Lustbejahung jeder Art. Beide enden notwendig in Pessimismus. In Deutschland hat der pure Heroismus in Kant, Hegel, J. G. Fichte denn auch notwendig in den Pessimismus hineingeführt. Die Taten, die der Heroismus fordert mit Verachtung alles Glückes, haben eine Grenze. Die Grenze liegt in der Idee einer Welt, in der sie sich metaphysisch nicht mehr verlohnen. Im „puren" Heroismus ist etwas so tief Lächerliches als in „purem" Hedonismus! Eine Welt, die um der Heroen willen da wäre, würde fordern, daß der Weltgrund selbst die Wesen so lange quäle bis sie ihren „Heroismus" dartun können. Ihre Besten wären apriori immer auch ihre Märtyrer, ihre Gequältesten. Aber eben diese Welt

verdiente samt ihres „Gottes" keine Heroen. Der Heros ist nur so lange sinnvoll, als er in einer Sphäre, die über seine Leiden noch hinausreicht ein Glückseliger ist. Der „absolute" Heros ist kein Heros mehr; — er ist ein Narr, oder ein Kranker, der an Algophilie leidet. Dies erkannt zu haben, war Schopenhauers, Hartmanns und der übrigen „Pessimisten" der „historischen Tat" großes Verdienst. —

Was ist die Folge? Die Folge ist, daß nur dann der sich zweifellos steigende Leidensschmerz der wachsenden Zivilisation und Kultur endgültig „verlohnt", wenn sie in der Liebe, in der wachsenden und sich steigend qualifizierenden Opfer-Liebe auch Gefühle einer geheimen Seligkeit auslöst, die für alle steigenden Schmerzen entschädigen und den Seelenkern über sie erheben. Es ist die Lust der wachsenden Liebe, der extensiv und intensiv wachsenden Gemeinschaft und Geschichtlichkeit des Lebens, die den in diesem Wachsen notwendig mitwachsenden Schmerz schließlich überkompensieren muß. Der Heroismus ist blind für diese Liebe und die ihr zugehörige edelste Lust. Der Eudaimonismus ist blind für das Wachstum der Schmerzen und seine Notwendigkeit. Nur das „Opfer" selbst wächst und seine Notwendigkeit — weder bloß seine Lust, noch bloß sein Schmerz. Nietzsche kam der Wahrheit am nächsten: Die Schwungweite, die Bewegungsgröße des Lebens zwischen Lust- und Schmerztiefen ist in gewissem Sinne „vor" den Lust- und Leidenszuständen selbst; die nur die zufällig erreichten Endpunkte der Pendelbewegung in wachsender Schwungweite sind. Eben der „Sinn" dieser Schwungweite ist das „Opfer". Und dies letzere wußte Nietzsches nur auf

die Mannigfaltigkeit des Lebens und die Größe der Lebensbewegung gerichteter Geist nicht. —

Wenden wir uns nach dieser Wesenserkenntnis des Sinnes von Schmerz und Leid zurück auf alles, was die Menschheit bisher gelernt hat, — durch harte Erfahrung gelernt — wie man sich gegen Schmerz und Leid verhalten solle. Es ist gegenüber der Größe und der Dunkelheit der Aufgabe, gegenüber der ewig stummen puren Tatsache des Schmerzes nur sehr wenig. Aber es ist doch einiges. Immer hatte in diesen Lehren jede Leidenstechnik ihre Wurzel in einer Leidensethik und einer Leidensdeutung metaphysischer oder religiöser Art. —

Es sei zunächst erlaubt, einige Haupttypen solcher Leidenslehren zu betrachten. Blicken wir in der Geschichte umher, so erblicken wir viele Wege der Leidbegegnung. Wir gewahren den Weg der Leidensvergegenständlichung und Resignation; den Weg der hedonistischen Leidensflucht; den Weg der Leidensabstumpfung bis zur Apathie; den Weg des heroischen Kampfes und der Leidensüberwindung; den Weg der Leidensverdrängung und der illusionistischen Leidensleugnung; den Weg der Justifizierung durch Auffassung allen Leidens als Strafleiden; endlich den wunderbarsten und verschlungensten der Wege, den Weg der christlichen Leidenslehre, den Weg des seligen Leidens und der sich im Leiden selbst vollziehenden Erlösung vom Leide durch Gottes barmherzige Liebe: den „Königsweg des Kreuzes".

Der erste dieser Typen stellt sich uns historisch in größerer Reinheit zuerst in der Lehre Buddhas dar, kehrt aber bis zu Spinoza und Goethe in mannig-

fachen Verkleidungen und Zusammenhängen wieder. Die späteren Brahmanischen Upanishads, die zuerst eine endlose Wanderung der Seelen durch immer neue Leiber lehrten, deuten alle Leiden als Strafen für Verfehlungen in einem früheren Leben. In der Sankya- und Yogaphilosophie erst tritt jener metaphysische Pessimismus zutage, der das Leid im Grunde des Seins selbst verankert und es soweit reichen läßt, als die alles Wirkliche umfassende Sphäre des Strebens und Drängens in Ding und Mensch reicht. Auf diesem Grunde baut Buddha auf, der große Lehrer des Todes, diese Seele voll süßer, heiterer Herbstlichkeit in der Grundstimmung. Er will einen Weg zur Beendigung dieses rast- und endlosen, nach dem Gesetz von Schuld und Sühne sich vollziehenden Wanderns zeigen. Dieser Weg ist eine fortlaufende Loslösung des überindividuellen Selbst von aller individualisierenden Begierde, das heißt von jener Kraft, die den brennenden Wirklichkeitsakzent auf die puren Inhalte der Welt wechselnd setzt und die mit dem Leide gleichumfänglich ist. So ergibt sich ihm die Sphärengleichung: Begehren = Wirklichkeit = Leid = Individualität. Diese Loslösung erfolgt in der Vergegenständlichung von Leid und Begier, im reinen Bildwerden dieses eisernen Zusammenhangs von Leid, Begier und Wirklichkeit. Eine innere Technik des erkennenden Hinausdrängens von Begier, Schmerz und Leid aus dem Zentrum der Seele dient dieser Vergegenständlichuug. Auch Liebe, die „Erlösung des Herzens“[1], nicht des Herzens positive Beseligung wie bei den Christen, auch Mitleiden haben ihm nur als

[1] Dies ist — nach Pischels Übersetzung — der ständig wieder kehrende charakteristische Beiname der Liebe in den Predigten Buddhas

Vehikel dieser Erkenntnis Bedeutung. Zielpunkt dieses Weges ist hier nicht Errettung der Person, Herausarbeiten eines seligen individuellen Selbst aus der dunklen Verworrenheit des Organischen. Das Ziel besteht in jener Begehren, Individuum und Leid auflösenden und erlöschenden Meeresstille des Gemütes, in der sich das All und die Individualität entwirklichen, indem sie ganz Bild werden. Gleichzeitig aber soll das Gefühl der Einbeschlossenheit des eigenen Leides in das große Weltleid und in seine Notwendigkeit zur milden Resignation stimmen.

Es ist eine ganze Reihe zusammengehöriger, sich gegenseitig stützender Seelentechniken, die gleichzeitig zur Erkenntnis führen sollen und eben darin den Erkennenden vom Leide erlösen. Man lernt sie am besten kennen durch die Lektüre der ausgezeichneten Übersetzung der Reden Buddhos, die uns K. E. Neumann gegeben hat[1].

Es gibt jeder Art von Schmerz und Leid gegenüber zwei ganz entgegengesetzte Wege, sie zu vermindern und aufzuheben. Der eine Weg ist der aktive äußere Kampf gegen die objektiven natürlichen oder gesellschaftlichen Ursachen des Schmerzes und Leidens — der resolute „Widerstand gegen das Übel“ als objektiver Weltbeschaffenheit. Dieser Weg war im großen Ganzen gesehen der Weg der abendländischen aktivheroischen Zivilisation. Der zweite Weg besteht in dem Versuche, nicht die Übel und hierdurch erst das Leiden an ihnen abzustellen, sondern das Leiden an

[1] Karl Eugen Neumann: „Die Reden Gotamo Buddhos“, München 1921. Vgl. ferner: Friedrich Heiler: „Die buddhistische Versenkung“, 2. Aufl., München 1922, Leopold Ziegler: „Der ewige Buddho“, Darmstadt 1921.

allen möglichen Übeln von innen her zu unterbinden durch möglichst restlose und willentlich vollkommene Beseitigung des unwillkürlichen, automatischen Widerstandes, der — wie schon die Inder früh erkannt haben — ebensowohl eine Daseinsbedingung des Schmerzes und Leides ist wie der äußere Reiz, das heißt das natürliche und gesellschaftliche objektive Übel. Durch die positive geistige Kunst gerade des Nichtwiderstandes gegen das Übel — durch seine vollkommene „Duldung" — soll hier das Leiden an ihm von innen, vom Zentrum des Lebens aus aufgehoben werden — indirekt aber das Übel selbst — da das Übel nach dieser Auffassung gar nichts objektiv Reales ist, sondern nur der dunkle Schatten, den eben unser Leiden an der Welt gleichsam auf die Welt wirft. Dieser Weg ist in radikalster, konsequentester, großartigster Form der Weg Buddhas. In weit weniger konsequenter Form ist er auch von der spätrömischen Stoa (Epiktet) und vom Christentum aufgenommen worden. Den neuerdings wieder von L. Tolstoi so stark angezogenen, ja geradezu zur Grundlage seiner ganzen Ethik erhobenen Satz „Widerstehe nicht dem Übel" enthält auch das Evangelium. Auch der Satz, daß durch das Schwert umkommen werde, wer es führe liegt in der Linie des Preises der sogenannten „passiven Tugenden". Trotzdem ist es ohne Zweifel, daß diese Art der Begegnung mit Schmerz, Leid und Übel nicht so wesentlich und so systematisch ist für das Christentum wie für den Buddhismus. Nicht nur die spezifischen Techniken, die Buddha zum Teil schon aus dem System des Yoga übernimmt und fortbildet, fehlen hier. Auch das persönliche Vorbild, das Jesus

durch Lebensgang und Tod gibt, ist gerade in diesem Punkte wesensverschieden vom Leben und Tod Buddhas. Jesus zeigt häufig, daß er nicht gesonnen ist, dem Übel und dem Bösen überhaupt keinen Widerstand zu leisten. Die strenge Art, wie er den Tempel von den Wechslern reinigt, wie er in „heiligem Zorn" den Pharisäern entgegentritt, wie er Gott bittet, daß „dieser Kelch an ihm vorübergehen möge", sein letzter verzweifelter Ausruf am Kreuze gar, den ihm eigener Schmerz und die Sündenlast der Menschheit erpreßt, für die er sich „stellvertretend" leiden weiß und die er in seines Herzens Tiefe mit allen ihr immanenten Sündenqualen zusammengefaßt erlebt, zeigt nichts von der stillen, entfremdeten, kühlen Gelassenheit, in der Buddha lebt und von der erfüllt er in Gesprächen mit seinen Freunden stirbt. Immerhin ist das geduldig-heroische Aufsichnehmen des Kreuzes, ist in den christlichen Märtyrern die Idee des tragenden, duldenden Leidenshelden und ist der den aktiv-heroischen Widerstand zum mindesten in typischen Fällen überragende Wert des passiven Widerstandes ein wesentlicher Bestandteil des einen, allgemein-christlichen Ideals geworden[1]. Im Christentum der östlichen Kirche zumal und innerhalb ihres Wirkkreises, besonders stark innerhalb der russischen Orthodoxie, hat sogar über diese typischen Fälle hinaus die Idee passiven Duldens und Aufhebung des Übels und Leidens durch Nichtwiderstand (in doppelter Anpassung an den fast leidenssüchtigen slawischen Volkscharakter und an die Gewaltsakte und

[1] Bis in die christliche Staatslehre hinein kommt dieses Ideal zum Ausdruck, zum Beispiel in der Verwerfung jeder aktiven Revolution gegen die Obrigkeit, auch wenn sie dem Naturrecht Widersprechendes befiehlt.

die Gewaltmethoden des Zarismus fast in jeder Hinsicht den Sieg davongetragen über den Gedanken der aktiven Beseitigung der Übel und des Bösen. Das beweist ebenso die Methode, mit der der russische Bauer der Kälte des Winters, dem Hunger und Durst, dem Angriff im Kriege, der Vergewaltigung durch seine Herren, der Macht seiner eigenen und fremden Leidenschaften, dem Verbrecher und allem traurigen Lebensschicksal begegnet, als es die dichterisch-prophetische Verherrlichung des demütigen, passiven Duldertums durch Rußlands große Dichter und Denker beweist — nicht zuletzt durch Tolstoi und Dostojewsky[1].

Und dennoch besteht auch hier noch — wo im Gegensatz zum westlichen Ideal des aktiven Heroentums, dessen grandioses Zeugnis die ganze abendländische Geschichte, mit Einschluß selbst seines kulturgestaltenden — nicht kulturfliehenden — Mönchstums ist, die Vorbildidee passiven Heldentums den Sieg über die Gemüter davongetragen hat, ein ganz erheblicher Unterschied von der indischen und speziell buddhistischen Art, dem Schmerze, den Leiden, dem Übel, dem Bösen zu begegnen.

Er kann kurz so formuliert werden. Das buddhistische Verhalten ist genau so wenig bloße Duldung, Hinnahme, Ertragen des Leidens wie der aktivste westliche Heroismus, der in Technik, systematischer Hygiene, Therapie, Zivilisation, Kulturarbeit seinen heißen leidenschaftlichen Willen auf die Aufhebung der äußeren

[1] Maxim Gorki hat in seinem Buche „Die Zerstörung der Persönlichkeit" gegen beide Dichter die harte Anklage erhoben, daß sie durch diese Haltung unbewußt den Interessen des Bürgertums gedient und die Revolution verzögert hätten. Diese ökonomisch-marxistische Deutung ist so falsch, daß sie ernster Widerlegung nicht lohnt.

Übel und Leidursachen geworfen hat, die er für real, ja für absolut real hält. Gerade dieser westliche aktive heiße Wille, das Leiden bis zu seinem kleinsten Atom und bis in seine tiefste Wurzel ganz und radikal aus der Welt zu schaffen — diese Zielidee des Willens und der fanatische Glaube an die Möglichkeit, dieses Ziel auch praktisch zu erreichen, verbindet Buddha mit den Erscheinungen des aktivsten westlichen Heroismus, die wir kennen — vom griechischen Prometheus- und Heraklesmythos angefangen bis zu den speziellen, philosophischen Formulierungen der Denk- und Lebensweise der technisch-kapitalistischen Welt des späten Nordeuropa im positivistischen Pragmatismus von Franz Bacon bis zu Karl Marx und William James. Den Unterschied edlen und unedlen Leides kennen beide, sonst so polar wie möglich eingestellten Denkweisen nicht[1]. Alles und jedes Leiden ist nach Buddha gleich schlecht und soll aufgehoben werden. Nur der Weg zu diesem Willensziel ist bei Buddha der genau entgegengesetzte als im führenden Ethos des Abendlandes und damit auch die Art der heroischen Aktivität. Kurz gesagt: der westliche Herosgedanke setzt das Mittel der Leidaufhebung in die äußere technische Aktivität auf die materielle Natur und die Organisation der Gesellschaft, der indisch-buddhistische Herosgedanke in eine innere, besser in eine innerseelische, innerorganische

[1] Darüber manches Gute und Treffende bei Max Brod: Judentum, Heidentum, Christentum. Sonderbar ist nur, daß der Verfasser auch mir die Unkenntnis dieser Unterscheidung zuschiebt; habe ich doch in meiner Lehre von der Tiefenschichtung der Gefühle (s. Formalismus in der Ethik, 2. Aufl.) den Satz scharf formuliert, daß die praktische Lenkbarkeit der Gefühle sich umgekehrt verhält wie die Tiefenschichten, in denen Gefühle erlebt werden.

Aktivität auf die Triebe, auf den „Durst", (dessen in den Tropen brennende Glut bei Buddha exemplarisch für die Gesamtheit der Vitaltriebe und ihres Ichzentrums steht), auf dessen primäres Dasein und Wirken, ja auf dessen Präexistenz vor allem objektiven „Dasein", Weltdasein wie Weltbild relativ gesetzt ist. An Stelle des „Widerstrebe dem Übel" (aktiver Leidensheroismus) und des „Widerstehe nicht dem Übel" (passiver duldender Leidensheroismus) tritt hier, ein ganz anderer, in einer zugehörigen Metaphysik und Wissenstheorie sehr tief fundierter Imperativ, dem man die Form geben kann: „Hebe auf geistige Weise, durch geistige, konzentrierteste Tat nicht die Übel, sondern den triebmäßig automatisch und unwillkürlich sich einstellenden möglichen Widerstand gegen das Übel auf, und zwar durch Beseitigung des Durstes". Denn erst der „Durst" causiert den Schein der Daseinsautonomie der Welt und ihrer Gestalten und Dinge; er wird dadurch erst auch die ewige Urbedingung des „Leidens" an der Welt, das heißt hier des Hinnehmenmüssens des dich gleichsam nicht zuerst fragenden „Sichaufdrängens" ihres Daseins und Soseins; und immer neu bringt der „Durst" erst diese Daseinsautonomie hervor. Widerstehe also unbedingt! Aber widerstehe deinem inneren, gemeinhin unbeherrschten organisch-psychischen Widerstand gegen das Übel. Denn das Übel selbst ist nicht real, sondern nur der Schatten dieses möglichen Widerstandes, der zugleich das Daseinsmoment in allem Daseienden selbst ist: das heißt die in Wahrheit nur scheinbare, phantomhafte, lügende Daseinsautonomie der Welt.

Der Buddhismus hat nicht wie die übrigen Religionen und Metaphysiken eine Leidenslehre als Bestandteil —

er ist die Leidenslehre. Die vier goldenen Wahrheiten,[1] die sein ältestes und sicherstes Fundament darstellen, betreffen ausschließlich die vier Punkte: 1. Wesen des Leidens. 2. Ursache des Leidens. 3. Bedingung von der Aufhebung des Leidens. 4. Weg zur Herstellung dieser Bedingung durch den menschlichen Geist. Nur die vierte dieser Wahrheiten enthält die Ethik und die Technik des Leidens, wogegen die drei vorhergehenden Sätze samt der berühmten Formel vom Kausalnexus (Alle Wesen befinden sich notwendig und unentrinnbar in den Zuständen, die sie durch ihre Taten verdient haben) Sätze metaphysischer Natur sind, resp. erkenntnistheoretische Lehrsätze.

Obzwar in dieser Abhandlung nur die buddhistische Technik des Leidens auseinandergesetzt werden soll, müssen doch vorher einige Bemerkungen über seine metaphysischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gemacht werden. Dabei kommt es uns hier nicht auf historische Treue, geschweige auf die geschichtliche und psychologische Entstehung dieser Leidensmetaphysik an, sondern auf ihren sachhaften Sinnzusammenhang — im Sinne reiner Weltanschauungslehre, die im Buddhismus nur das hervorragendste Beispiel eines bestimmten möglichen idealen Typus des menschlichen Verhaltens zum Leiden sieht.

Die Lehre vom Wesen des Leidens und seiner Entstehung ist am schwierigsten zu erfassen und ist auch sehr verschiedenen Interpretationen unterworfen gewesen. Die Hauptfrage ist: Wie kommt Buddha dazu, das Dasein der Welt und des Menschen selber schlecht-

[1] Vgl. zum Folgenden die Darstellung von Hermann Oldenburg „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", VI. Aufl., S. 235 u.d. F.

hin mit Leiden gleichzusetzen? Beruht dieser scheinbar und für unsere Ohren zunächst ganz ungegründete Satz auf einem bloßen Übersehen der tausendfachen Formen und Wirklichkeiten der Lust, des Glückes, der Heiterkeit, der Seligkeit? Beruht er auf einer Verallgemeinerung von persönlichen Erfahrungen Buddhas oder Erfahrungen seiner Volksgeschichte? Ist die seltsame Lehre aus dem heißen, ermüdenden Klima verständlich, aus den Qualen, die es den Menschen bereitet und ist der Friede, die Ruhe, die Erlöschung des „Durstes", die Buddha sucht, nur die „Schattenkühle" ins Geistige erhoben, die dem indischen Menschen so selten gewährt ist? Beruht die Lehre auf der triebhaften Weltnegation, dem Todestriebe[1] einer überspäten, degenerierten Rasse, die alle positiv betonten Tätigkeitsgefühle, die der Kampf mit der Welt und ihrer Formung vital aufsteigenden Rassen gewährt, apriori ablehnt und nur in sanfter, stiller, bis zur vollständigen Nivellierung aller Bewußtseins- und Seinsgestaltungen vordringender Überbewußtseinshaltung das Heil erwartet? Beruht sie auf einer dem Menschen vorschwebenden Idee von Glück, Seligkeit, höchstem Gut, die von der heftigen Sehnsucht des Herzens so hoch empor geworfen ist, daß erst an dieser Idee gemessen alles Dasein wie „Leiden" aussehen muß? Beruht sie auf einer allgemein menschlich anormalen Fesselung der triebhaften Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, die von der ersten der goldenen

[1] Daß es einen „Todestrieb" gibt, hat für das Individuum Metschnikoff zuerst gezeigt; er stellt sich kurz vor dem „natürlichen" Tode ein (kann sich aber auch anormal und pathologisch bedingt einstellen). Er ist von allem Todeswillen oder -wunsch ganz verschieden. Gibt es „Todestriebe" auch für ganze Rassen? Ich glaube: Nein!

Wahrheiten als die auffälligsten Zeugnisse dafür, daß alles Dasein und Leben Leiden ist, genannt werden; die auch in der bekannten (mythischen) Bekehrungsgeschichte Buddhas eine so große Rolle spielen? Oder endlich ist diese Lehre weniger ein Ausdruck eines zart und sanft dahingleitenden Lebens, dessen activer Rassenwille schon tief gebrochen ist als vielmehr umgekehrt ein Zeugnis und indirekt ein geistiges Produkt so mächtig leidenschaftlicher, von allen Erscheinungen, die unser menschliches Begehren erregen können, so unbedingt hingerissener, bezauberter, ja berauschter Naturen, daß diese Menschen — um sich überhaupt im Dasein stetig zu erhalten, den ihnen so gefährlichen Rauschtrank der Lust ganz und vollständig abnegieren müssen — da ihnen ein sinnvolles Maß zu halten in seiner Aufnahme ein für allemal nicht gegeben ist? Ist die Seelentechnik des Sichzurücknehmens aus dem Kausalzusammenhang von Tat und Dasein — wir kommen noch auf sie zurück — das „dies bin ich nicht", „dies ist nicht mein Selbst", „dies ist nicht mein Besitz", etwa nur ein Gegenmittel, eine medicina mentis gegen einen übermäßigen Triebimpuls so ekstatischen, ausschließlichen, und, wenn einmal in Bewegung gesetzt und zur inneren Bewegung überhaupt zugelassen so unzurücknehmbaren Gefesseltseins und Anhangens an irgendeine geliebte Erscheinung, daß nur noch Eines, nämlich die systematische Tötung im Keime, das Begehren hindert, die Ganzheit des Lebens zu zerstören und zu zersprengen? Ich glaube nicht, daß es viel Wert hätte, diese und andere historische, rassenmäßige, klimatische, psychologische Hypothesen eingehend zu diskutieren; besonders nicht,

bevor der objektive Sinn der Lehre ganz verstanden ist — wohin auch heute noch ein weiter Weg ist. Vielleicht geben alle diese Hypothesen eine Antwort nur auf eine ganz andere Frage als diejenige, die man zu beantworten vermeint: Nämlich auf die Frage, unter welchen Bedingungen sich der abendländische Mensch auf Grund seiner allgemeinsten essentiellen Seelenstruktur solcher Lehre sich zuwenden könnte. Daher zur Frage zurück: Was bedeutet es, was kann es sinnvoll bedeuten, daß in der ersten der goldenen Wahrheiten vorausgesetzt ist: „Dasein ist Leiden, Entstehen und Vergehen, Wechsel und Veränderung als solche schon — unangesehen ihres Soseins, unangesehen ob ihr Sosein selbst wieder Lust oder Schmerz erweckt, ist Leiden." Niemals — solange ich Buddha für einen der tiefsten Geister der Menscheit halte und nicht für einen Querkopf und bloßen Entrüstungspessimisten à la Schopenhauer — kann ich mich dazu verstehen, den Kern dieses „Leidens"gedankens gleichzusetzen dem Leid-Schmerz Unlust haben; obzwar nicht zu leugnen ist, daß an erster Stelle es auch positive Unlust, Schmerz, Leid, Grauen, Furcht erweckende Erscheinungen sind, die als Beispiele und Zeugnisse dafür, daß die Welt Leiden ist, herangezogen werden (z. B. Krankheit, Armut, Tod, Verlust liebgewordener Dinge, Menschen usw.) Aber der Kern dieses Leidensgedankens ist weit formaler; er geht auch über das innere Erlebnis des Menschen weit hinaus; und er umfaßt im Erlebnis des Menschen gar sehr viel mehr als die Unlust-Schmerz-Lustkomponenten des Menschenerlebens. Er umfaßt vielmehr Alles, was den Menschen — scheinbar mit unwiderstehlicher Macht — von außen

affiziert, was ihm nur angetan wird, Alles, was im etymologischen Sinne des Wortes des Menschen „Affekt" ist; er umfaßt des Menschen Vergewaltigung durch daseinsautonome und eine eigene gegenseitige kausale Bedingtheit von einander aufweisender Gestalten und Dinge überhaupt. Es ist „Leiden" mehr als Gegensatz zu „Tätigkeit" und „Wirken" als im Gegensatz zur Lust. So versteht sich vor allem dreierlei: Einmal, daß mit Sicherheit keine persönlichen, realen Leidenserfahrungen Buddha zu seiner Lehre, daß der Welt Wesen Leiden sei, gedrängt haben. Wird er uns doch im größten Glanze der Verhältnisse durch den Mythos vor seiner Bekehrung geschildert und erst durch Anschauung und durch Anschauung vermitteltes Mitleiden mit rein exemplarischen Fällen von essentiellen Leidenszügen der Welt wird seine Bekehrung eingeleitet. Zweitens, daß dem, was man nur mit großer Vorsicht den sogenannten buddhistischen „Pessimismus" nennen sollte, auf alle Fälle nicht nur jede Art der Entrüstung, der Anklage, der Beschuldigung der Welt (oder eines hier ja gar nicht existierenden Urhebers der Welt) fehlt; ja schon die Idee gar nie in Frage kommt, die Welt könnte auch eine andere Beschaffenheit besitzen, auch anders, zum Beispiel „besser" sein. Der Gedanke Schopenhauers zum Beispiel, diese Welt sei auf Grund ihres Soseins die „schlechteste aller möglichen Welten", liegt dem Buddhismus mindestens so ferne wie der Gedanke, sie sei die „beste aller möglichen Welten"; denn überhaupt nicht ihr Sosein, sondern ausschließlich die Autonomie ihres Daseins, das heißt ihre (scheinbare) absolute Unabhängigkeit von unserem geistigen Tatbereich ist es ja, die im möglichen Gegensatz gedacht zu einer, durch pure

innere Geistesakte vollständig bestimmbaren Welt die eigentliche und letzte Wurzel des Leidens ist — des Erleidens nämlich des (scheinbaren) Widerstandes ihrer sich „als" daseinsautonom ausgebenden Gestaltungen. Drittens erklärt sich hieraus, daß jeder Gedanke einer Bilanzrechnung von Lust und Leid, wie sie etwa Schopenhauers und E. v. Hartmanns metaphysischem Pessimismus zugrunde liegt, hier vollständig fehlt; und daß der Kulminationspunkt in den Stufen der Erlösung — der stets doppelseitigen Erlösung des Ich-seins und Weltseins — auch die Heiterkeit, Stille, Ruhe als feinste Formen der Lust nicht mehr enthält, welche die vorhergehenden Stufen der Versenkung mit sich bringen. An der Lust wird gar nicht verworfen, daß sie Lust ist — und nicht Unlust — sondern daß sie Affektion ist wie der Schmerz und das Leid auch; und nur darum wird sie pädagogisch und zur Seelenleitung mehr verworfen als Schmerz und Leid, weil sie den Durst des Anhangens und sein notwendiges Korrelat, die Bezauberung durch den Schein der Daseinsautonomie der Weltinhalte befeuert und nährt, während dem exemplarisch erschauten (nicht real erlittenen) Schmerz (Tod, Alter, Vergehen des Geliebten) der unermeßliche Wert zukommt, die stete Lockung zur automatisch und instinktiv erfolgenden Daseinssetzung langsam abzutöten — und eben damit aufzuheben die gemeinsame Quelle aller Affektionen.[1] Die Lust ist hier „schlechter" als Schmerz nur darum, weil sie Lockung

[1] Die sprachliche Tatsache, daß Leiden = Passivsein und Leiden = Unlust fast in allen Sprachen auf denselben Stämmen beruhen, ist verständlich aus der Tatsache, daß das Leiden = Passivsein im Schmerze und der Unlust klarer und deutlicher zur Reflexion gelangt als in der Lust, die als Zustandslust mindestens an sich ebenso passiv ist als der Schmerz.

und Ver-lockung ist, etwas, das da zu sein oder nicht da zu sein faktisch noch in unserer geistigen Gewalt ist, vermöge dem Phantom der täuschenden Begierde auch für wahrhaft daseinsautonom zu halten; und der Schmerz ist nicht gut, weil er Schmerz ist, sondern weil er uns von der Wurzel dieser intellektuellen Täuschung, deren Korrelat das Phantom daseinsautonomer Gegenstände ist, d. h. das Phantom einer Welt, die sich uns aufdrängt und uns zuvor dabei nicht „frägt", im höheren Maße zu befreien vermag. Geschaute — nicht real erlittene Leiden —, und an wenigen Exemplaren, in einem Toten, einem Kranken geschaute Leiden haben daher nur die hodegetische Bedeutung, uns am klarsten Beispiel, dem Beispiel des „Übels", etwas viel Allgemeineres zu lehren: die Lüge der Daseinsautonomie der Welt überhaupt uns zur Einsicht zu bringen. Sie haben positiv ausgedrückt den Wert, die Welt nach Dasein oder Nichtdasein wieder in die ihr nur durch unsere Begier uns unbewußt entrissene Herrschaftssphäre unserer geistigen Aktivität zu bringen.

Das Urphänomen der Erkenntnistat Buddhas ist daher eine ganz innige Verbindung von Erkenntnislehre und Heilslehre, die zusammen die Leidenstechniken erst aus sich hervorgehen lassen. Diese Erkenntnistheorie ist restloser Realismus des Daseins der Welt und diese Heilslehre ist restloser Idealismus der Norm und der Lebensaufgabe. Die Welt ist ursprünglich Realität, aber sie soll ideiert, — sie soll Bild werden; sie soll es werden durch die Tat des Geistes. Ebenso ferne Novalis tiefes Wort „Die Welt ist kein Traum, sie soll aber ein Traum werden" dem Idealismus Kants und Schopenhauers steht, die das als

theoretische Einsicht ausgeben, was für Novalis gerade Sache und Ziel einer inneren Tat und einer auf solchen Taten beruhenden Bildungsgeschichte ist, so noch viel ferner steht diesem spätabendländischen Idealismus Buddha's Lehre. Darin besteht vielmehr das Urphänomen seiner Entdeckung, daß die stille Rede der Dinge der Welt: „Wir sind"! „Wir sind da und sind so, wie wir sind, ohne auf deine Zustimmung zu warten"; „Wir sind da, auch unabhängig von deinem und allem möglichen Wissen von uns", daß diese ihre Rede an das naive Bewußtsein „eigentlich" ein Lügen ist (Sansara), ein Phantom, eine gewordene Erstarrung nur unserer Begier, die entweder auf unser individuelles Begehren und Anhangen, auf unseren „Durst" oder doch den durch Fortpflanzung uns eingesenkten „Durst" unserer Ahnen, auf alle Fälle auf eine Aktivität des Menschen als solchen zurückgeht — auf eine unwillkürliche, automatisch gewordene, aber prinzipiell durch den „Heiligen" noch zurücknehmbare Aktivität. Die Lehre, daß alles Dasein Frucht und Folge von Taten ist — ist zugleich eine logische Voraussetzung dafür, daß der Tataktus in diesen Taten durch das Heraustreten des Ich aus dem kausalen Nexus, durch den Akt der Herstellung „heiliger Indifferenz", durch Erreichung der „Abgeschiedenheit" und Abscheidung des tiefsten Ichkernes aus dieser Kette der heillosen „Kausalität" wahrhaft zurückzunehmen ist. Diese Lehre ist — im Sinn des Werdens der Lehre Buddhas — nur die nachträgliche rationale Unterbauung der intuitiv ursprünglichen Heilsgewißheit, es vermöge und könne der Mensch den Aktus prinzipieller Abkehr von dem Schattenspiel des Entstehens, Werdens, — und der in sich geschlossenen wesensunendlichen Kausalkette — aus den tiefsten Kräften seines Geistes heraus vollziehen. Denn „nur das, was auf Tat beruht, kann durch Tat verändert, resp. aufgehoben werden". Dieses Axiom trägt die ganze Lehre Buddhas.

„Leidensaufhebung" heißt hier also nichts anderes als das gleichsam objektive „Lügen", als das Phantom, den Schein, der sich also daseinsautonom und selbstgesetzlich gebenden Dinge durch spontan erreichtes Wissen zu entschleiern; Leidensaufhebung heißt die Leere des „Nichts", — ein Wort das hier bedeutet keineswegs „Nichtetwassein", sondern ausschließlich das „Nichtdasein" als den Nichtsmehr-Widerstand der Dinge — eben dahin zu setzen, wo und wann vorher die Dinge frisch und frech in ihrer Daseinsautonomie erglänzten: Darum für das vollkommene „Wissen" als Folge das vollständige in geistiger — Gewalthaben der Welt. Was Buddha „Wissen" nennt, ist weder Teilnahme (μεθέξις) noch „Abbildung", noch „Bezeichnung", noch „Ordnen und Formen": Es ist ausschließlich Aufhebung des Daseinscharakters der Welt, durch Durchhauung des Begierdebandes, das uns an die Welt knüpft, ist damit Abstellung des Spieles und Streites vom Dasein und Nichtdasein dieses uns je eben gegenwärtigen oder doch mit dem Band der „Gegenwart" eben noch kausal verknüpfbaren Weltgehaltes — damit aber auch sekundär prinzipielle Aufhebung des Daseinsurteils (als Daseinsbejahung oder Verneinung). Auch hier ist der Gegensatz zum abendländischen Pessimismus — einer bloßen Reaktionsbewegung zu dem Hauptzug seines Optimismus offenkundig. Schopenhauer und Hartmann ward Weltverneinung als Folge der Einsicht in

den alogischen Charakter ihres Daseins Heilslehre. Buddha lehrt dies nicht. Er steht jenseits von Dasein und Nichtdasein, jenseits von Bejahung und Verneinung der Welt. Die heilige Indifferenz als Folge der Einsicht in die Übergegensätzlichkeit des puren Wissens und seines Korrelates, das heißt des Nichtdaseienden und „Nicht-nichtdaseienden überhaupt, das „Nirwana" ist ihm Ziel der Erlösung, subjektiv die Erlöschung." —

Aus diesem daseins-pessimistischen Zusammenhang des Indischen herausgenommen, findet sich eben jene Technik, auf daseins-optimistischer Basis, auch bei Spinoza und Goethe. Ihre theoretische Grundlage ist hier, es bestehe der Affekt von Hause aus nur in „verworrenen, unklaren Vorstellungen und Gedanken", in einem Mangel also an Tätigkeit des Vernünftigen in uns. Also, heißt die Folgerung, muß sich der Affekt durch klärende Durchdringung und Vergegenständlichung schließlich vollständig lösen lassen, so wie ein Sternennebel im Fernrohr sich in ein Sternmosaik auflöst. Dieser Weg ist sicher nicht ohne Wurzel in den Tatsachen unseres Seelenlebens. Jenes Ergriffensein und Durchdrungensein des Ich vom Leid scheint abzunehmen, wenn wir dem Leide und seinem Gegenstand gerade und fest ins Gesicht blicken; wenn wir gleichzeitig es selbst wie aus uns heraus und zum Gegenstande setzen und es durch eine Art isolierender Umzingelung hemmen, unser ganzes Leben zu färben. Auch hier läßt gesteigerte Aufmerksamkeit das Gefühl zergehen. Aber dieser Weg führt nicht weit und seine theoretische Grundlage ist falsch. Gefühle sind nicht „verworrene Gedanken". Es gibt eine Leidenstiefe und -stärke, an der jene Aktion zerbricht, ja, indem sie

anstatt das Leid selbst nur die Leidgegenstände ergreift, sogar den entgegengesetzten Effekt hat: Verdrängung, Sammlung und Verdichtung des Leides wie zu einer objektlosen im Gemüte schwebenden Masse. Und man darf fragen, ob der steigende Pessimismus der indischen Geistesentwicklung nicht erst gerade durch diese jahrhundertelang geübte Leidenstechnik hervorgebracht wurde. Vor allem aber: woher die Kraft zu jenem Außersichsetzen, wenn nicht schon ein tiefer gelegenes Glück jene Kraft erteilt? Alle Leidüberwindung ist faktisch Folge, nicht Ursache eines tiefer gelegenen Glücks. Und bittere oder mildheitere Resignation, da doch alles leidet, — ein Weg, den auch Schopenhauer, den Indern folgernd, gerne empfiehlt! Dieser „Trost" ist fragwürdig! Vornehmer jedenfalls ist die Seele, die sich im Leide zurückzieht und die es befriedigt, allein zu leiden und dabei Freude um sich zu sehen, — der die wachsende Gemeinschaft im Leiden mit doppelter Schwere aufs Herz fällt.

Hat sich die hedonistische Leidensflucht, der Versuch, durch die Kraft des Willens einen positiven Lustüberschuß herzustellen, besser bewährt? Schon die früheste griechische Geschichte dieser Lehre von Aristippos bis zu dem Pessimisten Hegesias, der seine Zuhörer in den Tod treibt (Peisithanatos), und zu Epikur, der an Stelle des positiven gegenwärtigen sinnlichen Lustmaximums, das Aristipp als höchstes Gut lehrte, die bloße Schmerzlosigkeit und Gemütsruhe setzt (Ataraxie), spricht nicht dafür. Aber das historische Umschlagen dieses Lebenssystems in den trostlosesten Pessimismus ist nur ein konkretes Beispiel für ein inneres Gesetz des Geistes. Es gibt Dinge, die gerade

dann nicht eintreten, wenn sie zum bewußten Zwecke des Handelns gemacht werden; und Dinge, die um so sicherer kommen, je mehr man sie vermeiden will. Solcher Art ist Glück und Leid. Das Glück flieht vor seinem Jäger in immer weitere Fernen. Das Leid nähert sich dem Flüchtling, je schneller er flieht.

Aristipp beginnt damit, zu sagen, er wolle nicht nach Reichtum, nach Pferden, Freunden, Frauen streben, sondern nach seiner Lust an ihnen; nur ein Tor strebe nach Dingen und Gütern; der Weise nur nach seiner Lust an diesen Dingen und Gütern. So verwandelt Aristipp die Fülle der Welt und ihren inneren Wertgehalt, an deren Geschautheit und an deren Sachformung als gnädige Begleiterscheinung nur dasjenige erblüht, was wir „Glück" nennen, zu einem armseligen Hilfsgerüst für den Aufbau flüchtiger Lustempfindungen an seinem einsamen Leibe: Zu einer Reizquelle für dieses Leibes Lust. Er will nicht fragen, ob seine geliebte Freundin ihn wieder liebe; denn wenn er einen Fisch esse, frage er auch nicht, ob er dem Fisch, sondern nur, ob der Fisch ihm schmecke. Aber Aristippos selbst ist der „Tor". Er zieht, ohne es zu merken, zuerst den Boden weg, auf dem die Blume des Glückes blüht: die freie liebevolle und tätige Hingabe an die Welt. Er bemerkt nicht, daß selbst die Lust, je tiefer sie befriedigt, nur dann eintritt, wenn man nicht diese Lust, sondern ihren Gegenstand und seinen inneren Wert praktisch intendiert; und er sieht nicht, daß das vom eigenen Ich abgewendete Verlorensein in das Subjekt der an unserer Liebe erwachenden Gegenliebe eben der Kern des Glückes der Liebe ist. Er bemerkt nicht, daß es

ein strenges Gesetz des Lebens ist, daß die praktische Herstellbarkeit der Glücksgefühle durch unmittelbar sie selbst intendierendes Wollen und Handeln mit der Tiefe und Dauerhaftigkeit dieser Gefühle stetig abnimmt, und daß streng genommen nur die sinnlichen Lustgefühle praktisch herstellbar sind;[1] er beachtet nicht, daß der Schmerz nur im selben Maße willentlich vermeidbar ist, als er sich der sinnlich peripheren Zone nähert. Und er erkennt nicht, daß mit dieser Vermeidungspraxis seiner Ursachen das Leiden am gleich großen Schmerze so erheblich wächst, daß der Endeffekt durch Steigerung der Leidensempfindlichkeit für den doch unumgänglich dem Menschen zuteil werdenden Schmerz nur größeres Leiden sein kann. Er sieht die Grundtatsache nicht, daß das Gefühl nur Quelle und Begleiterscheinung, nicht aber Ziel des Wollens sein darf. So mußte die Technik der Leidensflucht in Todessehnsucht enden.

Die drei nächstgenannten Wege: Leidensabstumpfung bis zur Apathie, heroischer Kampf gegen das Leiden und Leidensverdrängung bis zum Versuch seiner Wegillusionierung, sind im Altertum alle zusammen, bald mit Vorwiegen des einen oder anderen, vom Kynismus und von dessen späterem Abkömmling, der stoischen Schule, beschritten worden.

Die Richtung der Entwicklung zielt hierbei vom Pole des heroischen Leidenskampfes, wie ihn voll antiker Großartigkeit die Sage des Herakles, des Heiligen der von Antisthenes begründeten kynischen Schule, vor

[1] Vgl. meine Ausführungen im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", II, Bd. I, 1916 in der Abhandlung: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", II. Teil.

Augen führt, bis zum Pole der Selbstsuggestion und Wegillusionierung bei den jüngsten Stoikern. Die heroische Kämpferstellung gegen das Leid, das die Götter und die auch noch über sie erhabene Moira senden, ist die antike Leidenshaltung kat'exochen. Sie ist ebenso verschieden von der hedonischen Leidensflucht, als von christlicher Leidensliebe und Aufnahme seiner als des gottgesandten, freundlichen Arztes der Seele. Der antike Leidensheld flieht nicht das Leiden. Im Gegenteil! Er sucht es auf und wirbt darum in der Sphäre von Abenteuer, Gefahr, harter Arbeit. Er sucht es auf gleich einem ritterlichen Feinde, an dessen Niederringung durch Kampf, Geduld, Beharrlichkeit er das Maß seiner Kräfte und seines Wertes für sein und der Umwelt Bewußtsein ermißt. Er sucht zugleich den Ruhm des Leidensbezwingers. Dieses fast sportsartige Sichselbstermessen, das nur sekundär förderliche Folgen für die Umwelt und ihre Wohlfahrt abwirft, — das ist die Seele des antiken Leidensheldentums, ist auch die Seele der antiken „Askese". Das Pathos der Ruhe, Gelassenheit und Festigkeit, meist vermischt mit der Geste des deklamierenden Rhetors, mit denen der antike Held so gerne stirbt — selbst Sokrates' Tod entbehrt dieser Züge nicht ganz —, wurde bis auf Friedrich den Großen, dessen Briefe von diesem stoischen Geiste stark gefärbt sind, immer wieder nachgeahmt.

Aber diese heroische Stellung hat enge Grenzen ihrer Wirksamkeit. Sie versagt vor dem tieferen Leid der Seele, das sich der Macht des zupackenden Willens entzieht. Sie tauscht den Ruhm ihrer Siege über die äußeren Leiden des Lebens nur zu oft mit dem tieferen Leide der Herzenshärtung und der kalten Verbitterung;

sie verdrängt das Leid nur in die Tiefe der Seele, — wie aus Stolz, sich selbst den Punkt zu gestehen, wo der zupackende Wille versagen mußte. Und vor allem bleibt diese heroische Seele ganz abhängig von dem Bilde, das sie Anderen und mindestens sich selbst in der Reflexion zuwirft. Tief und richtig urteilt Augustin vom heroischen Selbstmord der geschändeten Lucretia im Gottesstaat: „Sie schämte sich fremder Schandtat, an ihr, nicht mit ihr begangen, und dieses römische Weib, nach Ruhm mehr als begierig, fürchtete, wenn sie am Leben bliebe, in der öffentlichen Meinung als eine Frau zu gelten, die gerne über sich ergehen ließ, was sie gewaltsam über sich hatte ergehen lassen. Darum glaubte sie zum Zeugnis ihrer Gesinnung jene Strafe den Menschen vor Augen halten zu sollen, da sie ihnen ihr Gewissen nicht vorweisen konnte."

Die Abstumpfungsaskese stellt sich nun vor allem da ein, wo der aktive heroische Wille versagt. In ihr resigniert der antike Leidensheld. Diese Askese ist die antike Sklavenmoral des Leidenden, wie der Heroismus die antike Herrenmoral des Leidenden ist. Epiktet vertritt sie gut. Dieses Abstumpfungsverfahren aber reißt, soweit es Erfolg hat, nicht nur die Wurzeln aller höheren und niederen Freuden mit aus der Seele heraus. Dieses vernunftstolze Ideal der Apathie gilt einem Phantom, das, verwirklicht, sofort zusammenbräche, da der Mensch, der es erreicht hätte, all jener Führungskräfte und Weisungen entbehrte, die das Spiel der Gefühle unserem Leben erteilt. Dies Ideal ist „das Gespenst, das über Gräbern geht". Vor einigen Jahren wurde eine Patientin der Charcotschen Klinik genau beschrieben, die als Nachwirkung einer Krankheit

den Ausfall einer größeren Zahl von Provinzen der organischen und seelischen Gefühle erlitten hatte. So besaß sie keinerlei Zeit- und Dauergefühl, kein Gefühl des Hungers und der Sättigung, keinen Appetit und Ekel, kein Ermüdungsgefühl und keinerlei Sympathiegefühl für ihre eigenen Kinder. Sie mußte auf die Uhr sehen, um fünf Minuten von zwei Stunden zu unterscheiden; sie mußte ohne Leitung von Hunger und Appetit nach der Uhr essen, ebenso nach der Uhr schlafen gehen usw. Gegenüber ihren Kindern konnte nur das Urteil, es seien ihre Kinder, aber keinerlei Sympathie zu ihnen sie zu pflichtschuldigem Handeln bewegen; ihr Existenzbewußtsein war fast auf das „cogito ergo sum" zusammengeschrumpft, und nur mit Grausen konnte sie ihr eigenes Wesen und Leben wie ein „Fremdes" gewahren. Dieses unglückliche Geschöpf, das all seinen Geist zur einfachsten Fortführung seines Daseins verwenden mußte, mag eine annähernde Idee davon vermitteln, wie der ideale stoische Mensch aussähe, — wenn es einen solchen gäbe.

Aber noch ein anderes Verfahren als jenes der Abstumpfung bringt schon die stoische Schule auf. Es besteht in der Leidensleugnung, die bald mehr in Form einer metaphysischen Rechtfertigung der Übel der Welt, bald mehr in der Form einer Art von Selbstsuggestion erfolgt. Im metaphysischen Optimismus des 17. und 18. Jahrhunderts bei Spinoza und Leibniz ist die erste dieser Formen wieder stark hervorgetreten; in der so merkwürdig erfolgreichen Christian-Science-Bewegung in Amerika die zweite. Gemäß der ersten Richtung soll das Bild der Übel, die uns leiden machen, nur daraus entspringen, daß unser Standpunkt zur

Welt zu egozentrisch und zu partikular ist. Wo wir Übel sehen, da stehen wir nach dieser Lehre der Welt gleichsam zu nahe, so wie der Zuschauer dem Bilde zu nahe stehen kann, so daß er nur Farbenflecke gewahrt, wo faktisch Sinn und Harmonie ist. Also konstruiert sich diese Art von Metaphysik zu jeder Reihe von Übeln eine unsichtbare Ordnung von Realitäten, in deren Verein das nur „scheinbare" Übel aufhört ein Übel zu sein und zum Gute wird. Aber wie groß und verbreitet sollen denn die Übel sein, daß es endloser Konstruktion und Phantasie nicht gelänge, sie in einen solchen unsichtbaren Zusammenhang einzureihen? Diese Metaphysik beweist nichts, indem sie alles beweisen will. Dazu ist sie wahrhaft ruchlos, da sie jede Tatkraft untergräbt, die Übel zu bekämpfen.

Die zweite Richtung führt sich schon in der Stoa mit dem Satz ein, daß Leiden nur „in unserer Vorstellung, und durch sie", nicht durch die Dinge selbst bestehe, die Vorstellung aber durch energisches Denken zu unterdrücken oder so zu verändern sei, daß das Leiden aufhöre. Mit diesem Satze setzt eine im späteren Altertum sich steigernde Verdrängungs- und Illusionstechnik gegenüber den Leiden des Lebens ein (verbunden mit einer systematisch geübten Selbstsuggestion, es sei „der Schmerz kein Übel"). Und diese Technik greift um so mehr um sich, als das Weltgefühl der spätantiken Welt immer negativer bestimmt wurde. Wie bei den Gläubigen der Christian-Science macht man schon hier den ernstgemeinten Versuch, Übel, Leid und Schmerz aus der Welt einfach hinauszuwerfen. Es war der letzte Versuch Laokoons, des

tiefen Symbols der schwer leidenden Antike, sich der nach ihm züngelnden Schlangen zu erwehren.

Die christliche Lehre vom Leidenssinn und der rechten Leidensbegegnung trat in die Welt.

Das Alte Testament hatte mit großer Konsequenz dem Leiden einen Justifikationssinn unterlegt. Alles und jedes Leiden sollte schließlich Strafleiden sein, Verwirklichung einer göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit schon auf Erden, Strafe für die Sünde, für die des Individuums, der Eltern oder des ganzen erbsündigen Geschlechts. Aber gewaltig erhob sich die Stimme des leidenden Gerechten häufig schon in den Psalmen, am ergreifendsten im „Buche Hiob", aufs neue im „Kohelet", gegen diese furchtbare Deutung, die zum Weh jedes wie immer „schuldlosen" Leidens das Weh über eine irgendwo begangene Sünde noch hinzufügt, für die es Strafe sei.[1] Ein Gedanke, der einen Menschen unserer Tage schon herb dünken mag, der Gedanke, Gott züchtige eben die, die er liebe, und er züchtige sie, nicht um sie zu strafen, sondern um ihr Wesen aus dem Gemenge des Irdischen zur religiösen Treue herauszuläutern, durfte dem unglücklichen Job wie eine warme, milde Stimme der Erlösung in die Seele klingen. Aber nicht dieser Gedanke, der seine ganze Macht erst in der christlichen Welt entfaltet, sondern die Glut seiner messianischen Hoffnung, die gleich einer Feuergarbe vor ihm herschritt, hat den in seiner Geschichte so vielbewährten Leidensheroismus Judas gezeitigt.

Von diesen Deutungen, Medizinen, Techniken, Narkosen aus gesehen, durch die der antike Genius das Meer des Leides austrinken wollte, mutet die christliche Leidenslehre wie eine völlige Umkehr der Einstellung zum Leide an. Zunächst: eine gewaltige Entspannung, die an sich schon wie eine Erlösung wirken mußte, eine Entspannung durch schlichte Anerkennung, durch naiven Ausdruck von Schmerz und Leid. Kein antiker Leidenshochmut mehr, der sich des Leides rühmt, weil seine Größe die eigene Kraft ermißt und der Umwelt weiset. Aber auch kein Stolz, es sich selbst und anderen unter dem Schein des Gleichmutes oder unter der Rhetorik des leidenden und sterbenden „Weisen" zu verbergen. Der so lange verhaltene Schrei der leidenden Kreatur durchtönt wieder frei nnd herb das All. Das tiefste Leid, das Gefühl der Gottferne selbst, spricht Jesus frei am Kreuze aus. „Warum hast Du mich verlassen?" Und keinerlei Umdeutung mehr. Schmerz ist Schmerz, ist Übel, Lust ist Lust, und positive Seligkeit, nicht bloß „Friede" oder Buddhas „Erlösung des Herzens", ist das Gut der Güter. Auch keine Abstumpfung, sondern seelenweichendes Durchleiden des Leidens in Eigen- und Mitleid! Aber für dieses Erleiden des Leidens quillt nun eine ganz neue Kraftquelle auf, fließend aus einer in Liebe, Erkenntnis und Tat erst zur Enthüllung gelangenden selig geschauten höhern Ordnung der Dinge. Und dieses Erleiden des Leides hat einen neuen Sinn: Läuterung durch Gottes barmherzige Liebe, die das Leid als einen Freund der Seele sendet. Erst durch dieses beides zusammen schien es dem Christentum zu gelingen, das Leid ohne Umdeutung, in seiner vollen Schwere und unter Anerkennung seines Übelscharakters als Wesensfaktor in die Welt- und Erlösungsordnung aufzunehmen und es dennoch von einem zu bekämpfenden Feinde

[1] Der „Sündenfall" ist nur der Grenzbegriff dieser Leidensdialektik.

zum bewillkommneten Freunde der Seele zu machen. Läuterung, nicht Strafe; auch nicht Besserung. Die große Paradoxie des Judentums, der „leidende Gerechte", verschwindet wie ein Tropfen im Meere im Bilde des schuldlosen Leidens eines Menschen für fremde Schuld, eines Menschen, der zugleich Gott selbst ist und der Alle auffordert, ihm auf seinem Weg des Kreuzes nachzufolgen. Das Leiden darf wieder schuldloses Leiden sein. Ja, es gewinnt durch die göttliche Qualität des Leidenden einen wunderbaren neuen Adel.

„Läuterung" aber: was bedeutet dieses Wort? Es bedeutet nicht, wie eine falsche pathologische Leidenssucht sich es oft ausgelegt hat, daß man durch bloßes Leiden sittlich oder religiös wachse; oder gar, daß willkürliche Zufügung von Schmerz und Leiden in der Askese entleibliche und Gott näherbringe. Es bedeutet, daß die Schmerzen und Leiden des Lebens unseren geistigen Blick mehr und mehr auf die zentralen Lebensgüter und auf die Heilsgüter hinlenken, all jene Güter, die uns nach dem Glauben des Christen in der Gnade und Erlösung Christi angeboten sind. Es bedeutet also nicht Schöpfung einer sittlichen oder religiösen Qualität, sondern Reinigung und Scheidung des Echten vom Unechten, langsamen Abfall des Niedrigen vom Höheren im Zentrum unserer Seele. Die Auffassung, daß Leiden an sich Gott näherbringe, ist weit mehr griechisch und neuplatonisch als christlich, und nur die griechisch-östliche Kirche hat vom dritten Jahrhundert bis auf den heutigen Tag diese Auffassung auch in das Christentum hineingetragen[1]. Die russische Leidenssucht und die russische verein-

[1] Vgl. den Aufsatz; „Westliches und östliches Christentum".

samende Mönchsaskese haben darin ihren Ursprung. Dieser Unterschied wird noch klarer, wenn man die innere Wesensverknüpfung von Leiden und Liebe in der christlichen Leidenslehre begreift. Die Aufforderung, in der Kreuzesgemeinschaft mit Christus und in Christus zu leiden, ist verwurzelt in der zentraleren Aufforderung, gleich Christus und in Christus zu lieben. Nicht in der Kreuzesgemeinschaft wurzelt also die Liebesgemeinschaft, sondern in der Liebesgemeinschaft die Kreuzesgemeinschaft. Darum hat auch die christliche Askese nicht normative Bedeutung, als wäre sie ein selbständiger Weg zu Gott, sondern sie hat nur die technische Bedeutung, Opfer an Gütern, an Glück zu dem Ziele ertragen zu lernen, um sie zu bringen, wenn die Liebe es fordert. Diese Askese löst auf diese Weise nicht von Gemeinschaft; sie zielt auf sie zurück. Sie ist nicht Vorbereitung einer durch sie zu erreichenden ekstatischen Kontemplation Gottes durch das einsame Individuum, sondern sie ist Vorbereitung zur Liebestat, in deren Vollzug sich der Fromme am tiefsten in Gott und in Christo weiß. Und so bleiben die sogenannten passiven Tugenden der Ergebung, Geduld, der demütigen Aufnahme des Leides doch der aktiven Tugend der tätigen Liebe untergeordnet.

Aber ihren tiefsten Sinn erhält diese Leidenslehre doch erst durch eine Einsicht, in der sie auch die weltliche Psychologie der Gegenwart nur voll bestätigen kann. Das ist die Einsicht in den Gnadencharakter aller tieferen Glücksgefühle und die weitere Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten, die zwischen den Tiefenniveaus der Gefühle[1],

[1] Dieser Begriff der Tiefenniveaus der Gefühle ist genauer entwickelt a. a. O. in meinem Buche „Formalismus in der Ethik", 2. Auflage.

deren Wirksamkeit und Befriedigungserfüllung bestehen. Die christliche Leidenslehre fordert mehr wie ein geduldiges Ertragen der Leiden. Sie fordert, besser: sie zeigt auf ein seliges Erleiden, ja sie meint in ihrem letzten Kerne, daß nur ein seliger Mensch, das ist ein Gottgeborgener, auf richtige Weise Leid und Schmerz erleiden, das Leid lieben und, wo notwendig, es aufsuchen kann. In den Korintherbriefen läßt Paulus die Seele ansteigende Jubelhymnen singen, mitten in der Schau des fortschreitenden Zerfalles ihres Leibes und ihrer irdischen Güter. Er läßt sie die Leiden des Erdkreises heranlocken, damit sich die Seele an ihnen der vollen Tiefe ihrer zentralsten Geborgenheit und Gerettetheit in Gott immer noch seliger bewußt werde, als sie es schon vorher gewesen. In den Märtyrerakten aber ist als gelebt beschrieben, was hier erlebt und gepredigt ward. Nicht das Brennen bloßer Aussicht auf ein seliges Jenseits, sondern erlebte Seligkeit im Besitze eines gnädigen Gottes mitten in der Marter entband im Märtyrer diese wunderbaren Kräfte.

Als Luthers Töchterchen Magdalene gestorben war, sagte Luther: „Ich bin ja fröhlich im Geist, aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig. Ein Wunderding ist's, wissen, daß sie gewiß im Frieden und ihr wohl ist, und doch noch so traurig sein." Das ist das merkwürdige Widerspiel zum Eudämonismus! Der Eudämonist weiß nicht, daß wir in verschiedenen Tiefenschichten unserer Seele zugleich negativ und positiv gefühlsmäßig bestimmt sein können, wie Luther es hier so plastisch beschreibt; daß von der Zone der sinnlichen, ausgedehnten, am Leibe lokalisierten Gefühle (Schmerz, Wollust usw.) bis zur Seligkeit und Verzweiflung unseres tiefsten Selbst gewisse Niveaus des Gefühls liegen, auf deren jedem die Qualitäten der Lust und Unlust möglich sind; daß wir zum Beispiel froh einen Schmerz leiden und unfroh die Blume eines Weines genießen können. Er weiß nicht, daß die innere Gesetzmäßigkeit der Zusammenhänge und der Abfolge der Gefühlserlebnisse auf einem bestimmten dieser Niveaus prinzipiell unberührt bleibt von der Ordnung und Folge eines anderen Niveaus, — wie immer dabei die Aufmerksamkeit zwischen den Niveaus hin- und herschwingen möge. Er weiß nicht, daß die Gefühle dem Wollen und der Absicht um so mehr entzogen sind, je tiefer und zentraler sie sind; oder anders ausgedrückt, daß die positiven Gefühle, je tiefer sie sind, immer mehr Gnadencharakter annehmen. Vor allem aber kennt er nicht die gesetzmäßige Art, nach der die Gefühle als Quellen des Wollens und Tuns, — nicht als intendierte Ziele, für die er sie nehmen will, — zwischen diesen Niveaus wirken. Er sieht nicht, daß nur die Mißbefriedigung auf einem zentraleren Niveau des Gefühls, im letzten Grunde also die Unseligkeit des innersten Menschenkernes, die Willenstendenz zur Folge hat, auf einem der äußersten, sinnlichen Zone steigend näherem Niveau ein Lustgefühl als Surrogat für die innere Glücklosigkeit zu bewirken; daß aber umgekehrt der Mensch auf dem peripherer gelegenen Niveau um so leichter und um so seliger Schmerz und Leid erleiden kann, je befriedigter er auf dem zentralwärts gelegenen Niveau, das heißt ein je „seligerer" Mensch er ist. Er sieht nicht, daß aller Hedonismus schon ein Zeichen der Verzweiflung ist! Er sieht nicht, daß die Erfahrung der Läuterung, das ist die

Erfahrung, durch das Leiden auf den periphereren Niveaus in die immer tieferen „Burgen der Seele" einzukehren und hier sich dem Empfang einer höheren Welt geistiger Kräfte steigend geöffnet zu finden, mit Sinn[1] dazu führen kann, diese Leiden zu lieben; sie zu lieben als die barmherzigen Hammerschläge, durch die der göttliche Bildhauer die Form eines idealen Selbst aus dem Material einer anfänglich in die Verworrenheit des Sinnlichen verlorenen Existenz heraushaue. —

Der Eudämonist sucht die Lust! Er findet — Tränen. Der Jünger Christi besitzt die Seligkeit. Er sucht den Schmerz, um dieser Seligkeit und seiner wahren Güter immer tiefer und klarer bewußt zu werden. Für den antiken Menschen, der im Grunde Eudaimonist bleibt, war die äußere Welt heiter und lustig. Aber ihr Kern war ihm tief traurig und dunkel. Hinter dieser fröhlichen Publizität und Oberfläche der Welt, die man die „heitere Antike" nennt, gähnt „Moira" und „Zufall". Für den Christen ist die äußere Welt dunkel, nächtlich und voll Leid. Aber ihr Kern ist nichts als lauter Seligkeit und Entzücken. Und das ist der eigentümliche Kreisprozeß in seinem Verhalten zum Leide: Indem er nach Verzicht, kraft eigener Vernunft und ichzentrierten Wollens dem Leide hedonisch zu entfliehen, es in der Einstellung des Heros niederzukämpfen, oder es in stoischem Trotze zu tragen, seine Seele durch Christus hindurch der Kraft Gottes auftut, und sich seiner Barmherzigkeit empfiehlt und dahingibt, kehrt die zentrale Seligkeit gnadenartig in ihn ein, die ihn selig jedes Leid als Kreuzessinnbild tragen läßt. Indem

[1] D. h. ohne Algophilie.

er aber das Leid wie einen Freund, im Bewußtsein, es sei ein Läuterungsmittel aus den Händen der barmherzigen Liebe, empfängt, wird er eben jener Seligkeit, die es ihn tragen läßt, immer fester und klarer gewiß. Alle Kraft zum Erdulden des Leides quillt ihm so aus einem tieferen Glücke. Alles Leiden legt den „Ort" dieses Glückes noch tiefer in sein Selbst hinein als er lag. Dieselbe Liebe aber, die der Christ Gott und Christus nachvollzieht (im Sinne des „Omnia amare in Deo"), und die ihn zu Leid und Opfer führt, ist auch die Quelle der Seligkeit, die es ihn froh ertragen läßt. Und diese Seligkeit des Liebens ist immer noch tiefer und größer, als das Leid ist, zu dem die Liebe führt:

„Wenn du dahin kommst, daß dir Trübsal und Bekümmernis süß werden, und dir um Christi willen wohl schmecken, dann schätze, daß es wohl um dich stehe. Dann hast du das Paradaies auf Erden gefunden. Solang dir Leiden schwer ist, und du es zu fliehen suchest, als ob du ihm entrinnen wolltest, solange gehet es dir übel und unrecht, und gehet dir überall nach die Flut der Trübsale." (Thomas a Kempis).

Vom Verrat der Freude[1]

Ich muß einer führenden Strömung in der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts einen Vorwurf in einer Sache machen, die mir von größerem Gewicht und von tieferen Folgen für unser ganzes deutsches Leben — auch für unser gegenwärtiges schweres Schicksal — zu sein scheint, als es auf den ersten Blick einleuchten mag. Ich nenne diesen Vorwurf den „Verrat der Freude" zugunsten — sei es eines falschen Heroismus, sei es einer falschen unmenschlichen Pflichtidee. Der Verrat der Freude beginnt mit Kant, der — wie die gebräuchlichsten Schulbücher der Philosophie sagen — dem „flachen Eudämonismus des Zeitalters der Aufklärung sein herbes anti-eudämonistisches, erhabenes Pflichtideal des kategorischen Imperativs entgegengestellt hat". In diesem Urteil mag sich — was die Reaktion zur Aufklärungs-Philosophie betrifft, der mit Leibniz jede Lust ein „Zeichen im Fortschritt zur Vollkommenheit" war — Richtiges verbergen. Wenn nur Kant nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hätte! Wenn nur Kant nicht auch die tieferen, ungesuchten — nennen wir sie die „quellenden" — Freuden zugleich „verraten", d. h. in ihrer Bedeutung für den sittlichen Lebensprozeß des Menschen so ganz falsch eingeschätzt hätte, als er mit Recht das fade, allzu

[1] Dieser kurze Aufsatz möchte als Zusatz zur vorhergehenden Abhandlung angesehen sein.

bürgerliche Bequemlichkeits- und Zufriedenheitsideal der Zeit zerstörte, in der er aufgewachsen war. Wenn Kant nur bei dem Worte „Freude" auch hätte zu denken vermögen an die tiefe geistige Tätigkeitsfreude, die Aristoteles in seinen Begriff der Eudämonie (Wohl- und Schönbeschaffenheit der Seele) einschließt, oder an die hilaritas et serenitas animi der Römer, oder an die gottgeborgene, durch kein äußeres „Schicksal" zerstörbare „Seligkeit" des Christentums, die auch den in den Flammen verbrennenden Märtyrer noch erfüllen konnte. Wenn Kant nur bei dem Worte „Glück" noch etwas anderes hätte denken können als an eben das fragwürdige Seelen„glück" seiner Zeit, an sinnliche Zustandeslust und er nicht die grundfalsche sensualistische Theorie einiger Franzosen und Engländer zu der seinigen gemacht hätte, daß sich alle Arten von Glücks- und Leidgefühlen (außer dem Gefühl der „Achtung vorm Sittengesetz") auf sinnliche Gefühle müßten genetisch zurückführen lassen! Und wenn er nur das große und weitschichtige Problem des „Eudämonismus" nicht damit schon für abgetan gehalten hätte, daß er die Lehre widerlegte, das Glück dürfe nicht unmittelbar gesuchter Willenszweck unseres Handelns sein! — Kants Autorität war nun aber für die Bildung unseres neudeutschen Ethos von unermeßlicher Bedeutung. Indem er seine anti-eudämonistische Lehre auch auf die Geschichte überträgt, lehrt er mit J. J. Rousseau, die Zivilisation habe die Menschheit nicht glücklicher, sondern eher unglücklicher gemacht; aber gegen Rousseau, der daraus sein „Retournons à la nature" folgert — seinen Idyllismus —, weist er Rousseaus Maßstab der Geschichtsentwicklung zurück und fordert

ein „Vorwärts trotz alledem" zum „höchsten irdischen Gut", dem „vernünftigen Staat". Diese Losung Kants war bestimmend für Fichte, ferner für Hegel, dem auch „die Weltgeschichte nicht der Boden des Glückes ist", und sie war es in anderer Richtung auch für unsere großen Pessimisten, für Schopenhauer, E. von Hartmann, die Kants negative Glückslehre und seinen starken geschichtsphilosophischen Pessimismus von ihm übernahmen. Und selbst der große Werterevolutionär Fr. Nietzsche erklärt emphatisch: „Strebe ich denn nach meinem Glücke, nein, ich strebe nach meinem Werke."

Man darf eine so starke ethisch-philosophische Strömung, wie diesen von Kant inaugurierten heroizistischen Anti-Eudämonismus nicht nur rational und rein geistesgeschichtlich würdigen, am wenigsten dann, wenn diese Theorie mehr ist als eine schöne Theorie im philosophischen Lehrbuch, wenn sie vielmehr die lebendige Form der Lebenswertung gerade der Besten eines ganzen Volkes geworden ist. Dann ist sie immer auch zugleich der geistig-seelische Ausdruck einer Stammestradition, eines Staatsgeistes, einer Landschaft — ihrer Seele und Sitte, ihres Bodens und Klimas — kurz, der rationale Ausdruck eines historischen und ethnisch geprägten Menschentypus. So angesehen gewinnt das, was wir den „Verrat der Freude" zu nennen uns erlaubten, sofort sein anschaulich-plastisches Relief. Zunächst als Stammestradition: Seht ihr nicht das herbe, asketische Ordensrittertum der deutschen östlichen Koloniallande, das ganz Tat, Ordnung, Wirken, gespannteste Willensherrschaft ist, hinter diesen Lebensideen auftauchen? Hätten diese Ideen erwachsen können auf altem, reifem Kulturboden, z. B. rheinischem Boden

oder auf mittel- oder süddeutschem Boden, wo der Mensch nicht einer armen widerspenstigen Natur in harter Arbeit seine Lebensnotdurft abzuringen hat, der Herrschende nicht einer chaotischen slavischen Urbevölkerung — wenig schön und liebenswert — Ordnung und Form erst künstlich aufzuzwingen hat? Wo Kultur, Zivilisation, Christentum weit älter sind, wo die Seele Mensch und Landschaft milder und liebender umfangen darf und bei aller tüchtiger Arbeit auch die Gefühle der Leichtheit, der glücklichen Hingabe an die schon geleistete Kultur, die Gefühle der weichen und die Fülle des Lebens ruhig aufnehmenden Entspannung des Willens den Menschen erfüllen dürfen? Sicher nicht! Der Staatsgeist! Der „Verrat der Freude" ist nicht nur östlich-kolonialen, er ist auch spezifisch altpreußischen Ursprungs. Vor allem ist eine Geistesart in ihm mächtig: Der Geist Friedrichs des Großen, dessen Ethos und Lebensform das geheime, vielleicht Kant selbst nur halbbewußte Vorbild für das Ethos des „kategorischen Imperativs" war. (Vgl. E. Zeller: „Friedrich der Große als Philosoph"; ferner Th. Mann: „Friedrich und die große Koalition".) Seltsam freudlos, wenn auch nicht ohne Genuß, ist Friedrichs Heldenleben verlaufen. Selbst der Ruhmesgedanke, der, an antiken Vorbildern genährt, nach seinen Briefen noch seine ersten Regierungsjahre erfüllt, verblaßt ihm bald. Friedrichs beispiellose königliche Pflichterfüllung schwebt in seinem Innern genau so seltsam „in der Luft", als rational der „kategorische Imperativ" in Kants „Universum". In keiner tieferen Religiosität, die dem sittlich Treuen Seligkeit verheißt, aber auch in keiner der seinem Zeitalter so teueren Ideen von Menschen-,

Volksbeglückung usw. hat es sein Fundament. Schon Friedrichs harte Menschenverachtung und sein tiefer Pessimismus in der Beurteilung der Menschennatur schließen das Letztere aus. Er war und tat ein Höchstes; aber er wußte nicht eigentlich: wozu und wofür! Verachtung des Glückes: das lehrte auch sein im Menschlichen so oft und so tief enttäuschtes Heldenleben. Endlich Landschaft, Klima, Menschen! Nicht in einer natürlich reichen, dem Menschen spendenden, gebenden Umwelt, nicht auch in einer Umwelt reich begabten, bürgerlich und sittenhaft wohlgeformten Menschentums hat der „Verrat der Freude" seinen Ursprung. Witzig und treffend sagte einmal W. Sombart in seiner „Geschichte der deutschen Volkswirtschaft" nach Schilderung von Land und Leuten der preußischen Kernlande: Was bleibt einem schließlich in einer so spärlichen, ärmlichen Umwelt, wo nichts zu Liebe und Freude einlädt, zu tun übrig als „seine Pflicht"? Und Oscar Wilde hat nicht so ganz unrecht, wenn er einmal bemerkt: „Pflicht ist das Verhalten, das man unliebenswürdigen Menschen gegenüber einzunehmen hat." Die fast schmerzlüsterne heroische Glücksverachtung dieses Ethos — so Gewaltiges es in engen Grenzen geleistet hat — hat also nicht nur historisch eng umgrenzte Wurzeln, es hat auch Quellen, die in menschlich-natürlichen Mängeln liegen; und oft erinnert es mich an den Fuchs, dem die Trauben zu sauer waren, weil er sie nicht kriegen konnte. — Eine rein sachliche Untersuchung mit Einschluß alles dessen, was uns die heute weit fortgeschrittene Psychologie und Wertlehre der menschlichen Gefühle (auch der pathologischen Ausfallserscheinungen) lehren könnte, kann hier nicht gegeben werden. Ich verweise auf

meine Behandlung des Eudämonismusproblems in meiner Ethik (s. „Formalismus in der Ethik" 2. Aufl., Niemeyer, Halle 1921). Auch die hier vertretene Auffassung weist den Zweck- und Zieleudämonismus ab. Die Freude ist Quelle und notwendige Begleiterscheinung, nicht Zweck und Ziel jedes guten und edlen Seins und Lebens. Sie ist um so „tiefer" und um so unzerstörbarer durch äußere Schicksale, je gnadenhafter sie aus unserem zentralen Selbst emporquillt. „Gewollter" sinnlicher Genuß ist immer schon Zeichen und Folge der Unseligkeit unserer tieferen Seelenzentren. Aber die Freude ist und bleibt ein Wesensmoment alles guten Seins und Lebens. „Nur glückliche Menschen sind gut", sagt einmal richtig Frau Ebner-Eschenbach. Luthers tiefste Überzeugung war, daß nur ein guter Mann gute Werke tut, und gute Werke keinen Mann gut machen können; und, daß nur ein in Gott seliger Mann auch ein „guter Mann" sein könne. Halten wir diesen Gedanken fest gegen allen falschen „Verrat der Freude" und hören wir immer wieder Schillers Lied an die Freude in Beethovens Komposition als Heilmittel gegen diese einseitige Richtung deutschen Geistes.

„Aus der Freude sind alle Wesen geboren und
in die Freude kehren sie zurück."

(Alter indischer Spruch.)

Liebe und Erkenntnis

„Man lernt nichts kennen als was man liebt und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß die Liebe, ja Leidenschaft sein", schreibt Goethe schon in seinen jungen Jahren. Auf die mannigfachste Weise und in zahlosen Zusammenhängen hat er im Laufe seines Lebens diesen Gedanken wiederholt. Neben dies Urteil möge ein bekannter Satz Leonardo da Vincis gestellt sein: „Jede große Liebe ist die Tochter einer großen Erkenntnis." Der Deutsche und der Genius der Renaissance — auch G. Bruno stimmt Leonardo in seiner Lehre von der heroischen Liebe bei — bringen so Liebe und Erkenntnis in eine tiefste und innerlichste Beziehung von gegenseitiger Förderung; jedoch so, daß bei Goethe jeweilig die Bewegung der Liebe den Akt des Erkennens, bei Leonardo der Akt der Erkenntnis den Akt der Liebe fundiert. Beide aber zusammen widersprechen damit dem landläufigen und — soweit ich sehe — spezifisch modernen Bourgeoisurteil, daß Liebe eher „blind" als sehend mache, daß mithin alle echte Erkenntnis der Welt nur durch die äußerste Zurückhaltung dieser emotionalen Akte und durch das gleichzeitige Absehen von den Wertunterschieden der Gegenstände, deren Werte mit diesen Akterlebnissen in einem tiefen Zusammenhang der Erlebniseinheit stehen, beruhen könne. Als der alte Streit zwischen

„Liebhaber und Kenner" begleitet dieser Gegensatz die moderne Geschichte. Und doch wagt gegen dieses seit der Aufklärungsperiode vorwiegende Urteil niemand Geringerer als Blaise Pascal in seinem Gespräch über die „Leidenschaften der Liebe" den schier unglaublich klingenden Satz zu setzen: „Liebe und Vernunft sind ein und dasselbe." Und dies ist hierbei Pascals tiefere Meinung, daß im Verlaufe und Prozesse der Liebe erst die Gegenstände auftauchen, die sich den Sinnen darstellen und die die Vernunft hernach beurteilt. Auch ebenderselbe Spinoza, der gegen alle „anthropomorphe" Weltbetrachtung bis zur Verurteilung des Wirkens-, des Kraft- und Zeitbegriffes (deren Anwendung auf die an sich seiende Welt er schon für „anthropomorph" hielt), am schärfsten Front macht, der die Leidenschaften „wie Flächen, Kreise und Linien" betrachten will, hat in seiner Lehre von der „höchsten Erkenntnisstufe", da der Geist „Gott selbst erfaßt und genießt", das heißt im Amor Dei intellectualis gerade die umfassendste und adäquateste Erkenntnis des Seins mit dem liebevollen Hangen an dem Gegenstand zu einer innigsten Erlebniseinheit als verschmolzen angesehen.

Sieht man von feineren Nuancierungen ab, so zeigt die Lösung dieser großen Frage eine gewisse welthistorische Typik, die hier nur in großen Zügen angedeutet, nicht historisch im einzelnen verfolgt sei.

Trotz aller tiefen Gegensätze des indischen und griechischen Geistes (natürlich auch ihrer Liebesideen), die keine der fragwürdigen Hypothesen von der östlichen Herkunft der griechischen Spekulation je aufzuheben vermag, läßt sich im welthistorischen und nichtgenetischen Verstande doch von einem indisch-

griechischen Typus der Auflösung unserer Frage reden — einer Auflösung nicht nur in theoretischem Sinne, sondern in Erleben und Tat selbst, denen nachher auch die eigentliche Theorie folgte. Bei Indern und Griechen sind ontologisch gesehen die Werte Funktionen des Seins, noetisch aber ist die Liebe eine abhängige Funktion der Erkenntnis. Dort ist der höchste Wert jene Entwirklichung des Gegenstandes, die ihn in bloße Bildhaftigkeit erhebt, hier der höchste Seinsgrad, das ὄντως ὄν Platons.[1] Gerade daß die Werte hier und dort in so grundverschiedener, ja entgegengesetzter Weise Seinsfunktionen sind, läßt die angeführte sachliche Einheit der Lehren um so plastischer hervortreten. Denn die Richtung des indischen Geistes setzt diese Abhängigkeit auf ontologischer Seite so, daß der positive und zentralste Wert am Nichtsein, und das heißt hier vor allem an dem im Fortgange des „Heilsweges" zunehmenden Schwinden des Wirklichkeitskoeffizienten der puren Inhalte und Washeiten der Welt haftet; denn dieser „Wirklichkeitskoeffizient" ist es, der uns nach dem indischen Grunderlebnis also bannt und brennt, daß die Fülle und Weite der Weltinhalte darin um so mehr ertrinken, je heißer und unser Begehren bindender wir ihn erleben. Das Wirklichsein der Weltinhalte ist für den Hauptzug des indischen Denkens nur das Erlebniskorrelat des triebhaften Begehrens. Im Prozesse des Begehrens allein, „als" Begehrungswiderstand also allein, ist hiernach die Welt „wirklich" oder „unwirklich"; in dem Maße wirklich als sie heftig begehrt ist, in dem Maße

[1] Vgl. hierzu die zweite Auflage meines Buches: „Wesen und Formen der Sympathie", Cohen, Bonn; Abschnitt: Die Gemütsgestalten der Sympathie.

arm zugleich als sie wirklich ist; erst im Maße als sie nicht wirklich vor uns steht, ist sie reich und breitet sie ihre Fülle aus. Das heißt im selben Maße, als mit dem Erkalten der Begierden auch das Brennen des Gegensatzes von „Wirklichkeit" und „Unwirklichkeit" erkaltet und der positive oder negative Wirklichkeitskoeffizient an den Sachen verschwindet. Nicht für uns als pur erkennende Geister also, sondern nur für uns als triebhaft wollende und nicht wollende, für uns als handelnde Wesen nehmen die puren Inhalte der Welt jenen sonderbaren Unterschied von „wirklich" und „unwirklich" an. Analog ist hier zunächst „Erkenntnis" ein steigendes Überwinden der Wirklichkeitsakzente an den Inhalten der Welt. Sie erfolgt durch steigende Vergegenständlichung und asketische Willkürlichmachung der diesen Accenten korrelaten Begierden und ihrer für den natürlichen Menschen automatischen Bewegungsfolgen. Indem die Begierde so immer weiter und weiter unter und außer das rein erkennende Subjekt gedrängt wird, verschwindet auch der positive und negative Wirklichkeitsakzent an den Inhalten der Welt. Im Mahâ-Bhârata wird der den Geist an die Wirklichkeit fesselnde Faktor immer neu als Begehren und Handlung beschrieben. „Das Handeln geht unabhängig vom eigentlichen Sein des Menschen in ihm vor und Weisheit besteht darin, daß man die Handlung bloß in der Natur vorgehend und das eigentliche Ich als völlig geschieden von ihr betrachte. Nur die irdisch Verblendeten setzen den Grund ihrer Handlungen in sich, der bescheidene Weise hält sich nie für den Täter." (Vergleiche hierzu W. von Humboldt, „Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-

Bhârata." Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 30. Juni 1825.)

„Liebe" aber im Sinne der Inder ist, nach ihrer inhaltlich gegenständlichen Seite betrachtet, der Übergang, die Tendenz und Bewegung des „wirklichen" oder des Begierdewiderstandes zum immer außerwirklicher werdenden Erkenntnisgegenstande; und eben damit die steigende Fülle dieses Erkenntnisgegenstandes; nach ihrer Aktseite aber ist sie der bloße erlebte Übergang von Nichtwissen in Wissen. Wie also das, was im Aktvollzug begierdefreier Liebesemotion auf der gegenständlichen Seite vorgeht, für den Inder die steigende Entwirklichung, das sich vollendende Bild-werden (nicht etwa „Vorstellung" werden im subjektiven Wortsinne) des Gegenstandes ist, so ist diese Liebesemotion selbst nichts Selbständiges, kein ursprünglicher positiver Aktus des Geistes, der das Fortschreiten der Erkenntnis etwa bewirke, sondern nur der Prozeß des jeweiligen Erkenntniswachstums selbst; ja, wenn wir ganz streng sein wollen, nur eben das Erlebnis jenes Wachstums an Erkenntnis selbst. Aus diesem hier angenommenen Wesenszusammenhang eines ontischen Prozesses der Entwirklichung der Welt und eines geistigen Prozesses im Menschen, dem steigenden Ab- und Herausfall der Begierden aus dem Zentrum des Ich, respektive der Vergegenständlichung der Begierde — aus diesem „Axiom" des indischen Welterlebens — ist uns eine Voraussetzung des Verständnisses alles dessen gegeben, was in dem indischen Schrifttum zu verschiedenen Zeiten über die „Liebe" gesagt wird. Überall muß sie hiernach zunächst als Folge, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch

und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis. Niemals spielte hier die Liebe so wie als christliche „Gottes- und Nächstenliebe" eine gleich ursprüngliche oder gar eine ursprünglichere Rolle wie die Erkenntnis. Das indische Axiom steht in strengstem Gegensatz zum Christentum, dessen größter Denker Augustin die Liebe ausdrücklich zur ursprünglichsten Bewegungskraft des göttlichen wie menschlichen Geistes macht; der auch im offenbaren Gegensatz zu der Lehre vom seligen Nous des Aristoteles sagt, daß sie „mehr als alle Vernunft beselige". Die indische Liebesidee ist also ebenso schroff intellektualistisch wie die griechische des Platon und des Aristoteles. Auch für Platon ist der Eros gleichzeitig Übergang von einem geringeren zu größerem Wissen und (objektiv) Tendenz der dem μὴ ὄν (der „Materie") noch angehörigen Sinnendinge am ὄντως ὄν, an der „Idee", am „Wesenhaften", Anteil zu gewinnen. Eros ist Trieb und Sehnsucht des „Nichtseienden"=Schlechten zum „Seienden"=Guten. Beide Grundvorstellungen über Liebe und Erkenntnis — die indische wie die altgriechische — haben auch ohne weiteres den Satz zur Folge, daß der Beginn alles Heilsprozesses nicht wie im Christentum in einem, aller Menschentätigkeit vorhergehenden Liebes- und Gnadenakt einer außermenschlichen Macht, „Gottes" also einer transzendenten Erlösungsaktion gesetzt ist, deren Folge erst die Mitteilung eines heilsnotwendigen Wissens (das heißt „Offenbarung") ist, daß vielmehr alle Erlösung Selbsterlösung des Individuums durch den Erkenntnisakt ist. Darum gibt es in der Sphäre indischen Denkens keinen selbst die Attribute Gottes tragenden Erlöser, sondern nur einen Lehrer der

Weisheit, dessen Lehre den Weg des „Heiles" weist. Wo immer Liebe als abhängige Funktion der Erkenntnis gedacht ist, muß sich ja diese Folge notwendig ergeben. Jede Mitteilung eines heilsnotwendigen Wissens müßte ja im Gegensatz zu selbstgefundenem Wissen bereits durch Liebe des Mitteilenden zu dem, der die Mitteilung erhält, fundiert sein. Mag also — im schärfsten Gegensatz zum christlichen Gedankenkreis mit seiner Idee vom unendlichen Wert und der wahrhaften Substanzialität jeder individuellen Seele —, die volle Erreichung der Erkenntnis in der puren Kontemplation — dort des ὄντως ὄν, hier des „Nichtseins" — auch mit einer Auslöschung des Individuums, seinem Verschweben in die Sphäre eines überindividuellen Seins zusammenfallen, so ist doch Tat und Weg zu diesem Ende ganz und allein an die Aktion des Individuums gebunden. Nach Möhlers tiefen und wenig verstandenen Ausführungen in seiner Erstlingsschrift über die „Einheit der Kirche" ist im ursprünglichen Christentum die Haltbarkeit einer religiösen Überzeugung in der einheitlichen Liebesgemeinsehaft der ganzen Kirche geradezu ein Wahrheitskriterium der jener Überzeugung entsprechenden Lehre. Der „Heretiker" „muß" irren, unangesehen der ihm etwa gegebenen Evidenz über den Inhalt seiner Lehre. Er muß es schon auf Grund jenes christlichen Wesenszusammenhanges von Liebe und Erkenntnis, der jede „echte" Erkenntnis an den Durchgang ihrer Bewährungsmöglichkeit in der ganzen historischen und gleichzeitigen Liebesgemeinschaft der Kirche bindet. Nichts davon hier! Liebe ist Folge, nicht Bedingung des allein in der Erkenntnis gelegenen Heils. Für die spezifisch indische Fassung ist (hier wieder im Unterschied zur griechischen) mit obigem Axiom auch der besondere ethische Charakter der indischen Liebesidee gesetzt. Nach dem prägnanten immer wiederkehrenden Ausdruck in den Predigten Buddhas ist Liebe die „Erlösung des Herzens". (Vgl. Pischels Übersetzung der hierhergehörigen Stellen der Predigten in seinem Büchlein: „Die Lehre Buddhas".) Das heißt sie ist positiv heilswertig nicht als „Hinzu" zu einem positiven Wert (läge er in „Gott", im „Nächsten" oder in Schönheit und Leben in der Natur), sondern allein als ein „Weg von sich", also als Seins- oder Wirklichkeitsverneinung, die sich mit der sukzessiven Aufhebung des überhaupt nur durch den begehrenden Leib gesetzten „Individuums" in der Kontemplation ja von selbst und auch außer uns als ontischer Prozeß der Entwirklichung vollzieht. Da zu diesem „Weg von sich" nicht nur der Nebenmensch, sondern auch ebenso die gesamte lebendige und tote Natur Anlaß werden kann, ist im Gegensatz zum Christentum auch die Liebe zu dieser Natur (besonders zu Pflanzen und Tieren) in gleicher Weise in das Liebesgebot eingeschlossen wie die Nächstenliebe. Immer aber ist Anlaß der Liebesaktion hier nur das Erleben eines „Anderssein", eines „Nicht-Ich" als solchen — nicht irgendwelches positive Sein oder ein positiver Wert in ihm, sondern eben nur dies, daß es Nicht-Ich ist. So wird der Teil des indischen Axioms, nach dem die Wertsteigerung des Gegenstandes Folge der Entwirklichung des Gegenstandes ist, auch für den Grundcharakter der Bewegungsform der indischen Liebesemotion wirksam. Diese Liebesbewegung ist ganz und gar „Altruismus", das heißt ganz durch ihren terminus a quo allein bestimmt

und ihr terminus ad quem ist ganz gleichgültig, — sofern er ja eben nur Anlaß wird für die „Erlösung des Herzens". Nur die Rolle solcher zufälligen „Anlässe" zu einer radikalen Umkehr des Lebens spielen zum Beispiel offensichtlich die Begegnungen mit dem Kranken, dem Bettler usw., die den jugendlichen Buddha zu seiner Bekehrung führen.

Damit verbindet sich in der Sphäre der indischen Erlebnisstruktur der Welt ein dritter Zug, der seine Konstanz durch die reichen, vielseitigen Entwicklungen der religiösen Spekulation der Inder hindurch behält. Die Liebe als die bloße Abhängige des Erkenntnis- und Entwicklungsprozesses, — ja nur dessen eigenes Wachstum im tiefsten Grunde, — ist kein Erlebnis, das wirklich individuelle Personen zum Ausgangspunkt und Zielpunkt hätte. Sie ist im Gegenteil das emotionale Durchschauen der Nichtigkeit der individualpersönlichen Existenzform überhaupt.[1] Denn Grundlage der Individuation ist nicht, wie in der christlichen Sphäre ein autonomes, geistiges, personales Prinzip, sondern nur Leib und Begierde, mit deren Vielzahl das eine und identische geistige Erkenntnissubjekt in den Menschen eigenartig verhaftet ist. In der Liebe sollen wir also auf intuitive Weise nicht Sinn und positiven Wert des anderen von uns geschiedenen Seins erkennend ergreifen und es in tiefer Bejahung seiner Existenz und seines Wertes umspannen, sondern wir sollen im Gegenteil seine Existenz und seinen Eigenwert gleichzeitig mit unserer eigenen Existenz als aufgehoben — beide

[1] Sachlich ist dieser Gedanke von mir nun eingehend widerlegt worden in den metaphysischen Kapiteln meines Buches: „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Auflage.

zusammen also als ertrinkend und ersterbend in der seligen Fülle des „Nichts" vergehen und verschweben fühlen. Ontisch entspricht darum der vollen, erreichten Erkenntnis, die natürlich auch die Liebe, die ja bloßes Wachstum der Erkenntnis bis zu diesem Ziele ist, hinter sich lassen muß, die endgültige Aufhebung der Individualität, nach Buddhas Reform ihr Verlöschen und Eingehen in „Nirwana". Diesem großen letzten Heilsaktus und echtem „Tode" gegenüber ist der leibliche Tod des Individuums nur der trübe Schein eines Todes, ist er faktisch nur Wanderung des Individuums als einer Tat- und Begierdeeinheit in das Gehäuse eines neuen Körpers, also immer auch Beginn eines neuen, immer wieder in Liebe und Erkenntnis zu überwindenden „Lebens". Nicht als Lehrer der individuellen Fortdauer, die für die indische Welt gerade das Selbstverständliche und immer mehr Gefürchtete war, also das schon in der „natürlichen Weltanschauung" dieser Rasse Enthaltene, sondern als Verkündiger der Möglichkeit eines echten endgültigen „Todes" wurde Buddha der „große Lehrer" der Erlösung. (Siehe auch Pischel.) —

In scharfem Gegensatz zu dem indisch-buddhistischen Typus der Verhältnisbestimmung von Erkenntnis und Liebe, Sein und Wert, sieht der griechische Typus Erkenntnis wie Liebe auf ein positives Sein und eine positive Vollkommenheit von Hause aus bezogen. Und seit der Zeit der Griechen bleibt diese letzte Seinsbejahung gleichsam das Apriori aller europäischen Religion und Spekulation. Je reicher und gesteigerter das Sein als Gegenstand der Erkenntnis ist (die Idee der „Steigerungsgrade" des Seins ist ein spezifisch griechischer Gedanke) desto absoluter und reiner ist

auch die Erkenntnis. Absolute Erkenntnis ist darum Erkenntnis eben des ὄντως ὄν. Die positiven Werte der seienden Dinge sind hierbei bloße Funktionen der in ihnen enthaltenen Seinsfülle, wogegen die negativen Werte „Böses", „Übel", „Häßliches" usw. im äußersten Gegensatz zum Buddhismus — auf Seinsmangel, auf das μὴ ὄν und seine Beimischung zurückgeführt wird. Die Werte bilden hier also nicht ein eigenes ursprüngliches Bereich von fühlbaren Qualitäten. Analog hierzu ist auch die Liebe (subjektiv) eine primäre Hinwendung zu einem positiven Wert, das heißt zu einer Seinsgestalt einer gewissen Seinsfülle, sie ist nicht ursprüngliche Abwendung von einer solchen. Sie ist Seinsbemächtigung in der Erkenntnis, also nicht Seinserlösung wie bei den Indern. Objektiv aber und als kosmisches Agens verstanden, als das sie schon seit des Empedokles Lehre von Liebe und Haß als der zwei Bewegungskräfte der vier „Elemente" der Welt auch von den folgenden Denkern immer mitverstanden wird, ist sie ein Prinzip der Zeugung und Hervorbringung immer neuer und reicherer Seinsgestalten. Sie ist — wie Platon im Symposion sagt — ein „Zeugen im Schönen" — ein Begriff, der von der tierischen Zeugung bis zur geistigen Konzeption des Philosophen, des Künstlers, des Staatsmannes und Feldherrn eine ungeheure, fein abgestufte Leiter von Zeugensarten und Zeugungszielen umspannen möchte. So fließt vom ältesten Aphrodite- und Eroskult bis zu den geistigsten Hervorbringungen des Platon und Aristoteles eine noch fühlbare Kontinuität der Konzeption der Liebe als eines Agens positiven Schöpfungsdranges. Der ontischen Stufenleiter von Schöpfungsarten entspricht die Stufenleiter, in der

der Geist von der Liebe zu immer gesteigerten Gestalten und Formen der Welt fortgezogen, sich schließlich den „Ideen", und unter ihnen der Idee der Ideen, der Idee des Schönguten selbst als des ὄντως ὄν bemächtigt, beginnend bei den schönen Pferden über schöne Leiber der Jünglinge und Knaben, über schöne Sitten und Einrichtungen hinweg zur puren Idee des Schönen selbst, von deren ekstatischer Schau Diotima dem aufhorchenden Sokrates erzählt.

Nach anderen, nicht minder wesentlichen Richtungen aber gesehen, behält die griechische Konzeption eine tiefe Gemeinschaft mit der indischen. Zunächst darin, daß die Liebe ganz intellektualistisch nur als Abhängige des Erkenntnisfortschrittes, als Übergang und „Bewegung" einer ärmeren zu reicherer Erkenntnis verstanden wird, als ontisches Agens aber als Drang des μὴ ὄν am ὄντως ὄν, des Scheinhaften am Wesen Anteil zu gewinnen. In der merkwürdigsten und denkwürdigsten Verbindung von erotisch vergeistigter Freundschaft, sozialen Reformplänen, die ganz von der Idee innerer Reform des Individuums (nicht von Reform von Einrichtungen) ihren Ausgang nahmen, mit in Frage und Antwort (Dialog) fortschreitender Begriffsforschung hatte Sokrates seine Lehre vom Eros als Musageten der philosophischen Forschung und von der Erziehung als geistiger Hebammenkunst gewonnen, durch die das Gold in den Seelen der Jünglinge hervorzulocken und sie so zum Begriff ihres idealen, individuellen Wesens zu bringen seien (Selbsterkenntnis). Auch die platonische Eroslehre, mit der Kunstform des Dialogs eng verhaftet, verleugnet diesen ihren Ursprung nicht, so hoch sie sich auch über die

Lehre des Sokrates hinausschwinge. Wie die Liebe ganz allein auf Erkenntnis bezogen ist, ja nur „Streben von unvollkommener zu vollkommener Erkenntnis" für Platon bedeutet, zeigt die Bestimmung, daß weder die Unwissenden noch die vollkommen Wissenden (zum Beispiel Götter) lieben können, sondern nur die φιλόσοφοι, das heißt eben die „Liebhaber der Weisheit". Liebe, Eros ist der Sohn des Reichtums und der Armut, des Wissens und des Nichtwissens. Und darum ist die Gottheit nur Gegenstand der Liebe, nicht selbst liebend — wie in der christlichen Sphäre. Wo immer diese doppelte Bestimmung der Liebe wiederkehrt in der Geschichte, daß sie dynamisch der Erkenntnis nicht vorhergehe, sondern folge und daß sie teleogisch nur Weg, Methodos zum Ziele der wachsenden Erkenntnis sei, da war die theologische Konsequenz stets das heidnische Trugbild jener starren, nur in sich selbst glänzenden Gottheit, die nicht wiederliebt, die nur Gegenstand der Anbetung der Kreaturen ist, nicht aber mittätiges Subjekt jener „vertraulichen Wechselrede der Seele mit Gott", als die schon Gregor von Nyssa das christliche Gebet definiert. Auch nach Spinoza, der dieses griechische Prinzip wieder aufnimmt, kann niemand fordern, daß Gott seinen eigenen amor dei intellectualis auch seinerseits mit Liebe beantworte — ein Wort, das Goethes Philine zu dem mit Unrecht bewunderten hinriß: „Wenn ich Dich liebe, was geht's Dich an". Auch die weitere platonische Bestimmung der Liebe als eines „Strebens" (ontisch aber als einer Tendenz des Nichtseins zum Sein) enthält schon im Kerne diese ganze Theorie. Faktisch gehören Liebe und Haß, gehören auch die Akte des

Interessenehmens — wie ich andernorts zeigte — nicht der Strebens- und Willenssphäre unseres Geistes an, wie sehr sie auch alle Arten von Streben, Drängen, Sehnen, Begehren, Wollen fundieren mögen. Alles „Streben" verzehrt sich selbst in der Erlangung des Erstrebten, in seiner Befriedigung, und gleichzeitig zielt es auf Realisierung eines gegenüber dem als wirklich Gegebenen Neuen, eines Anderen. Dagegen ruht Liebe ganz im Sein und Sosein ihres Gegenstandes, sie will ihn nicht anders als er ist, und sie wächst, indem sie tiefer in ihn dringt. Als „Streben" oder gar als „Bedürfen" gefaßt — und zwar nach Erkenntnis — muß also auch Liebe mit vollendeter Erkenntnis verschwinden und kann sie auch ontisch der Gottheit als dem vollkommenen und dem bedürfnislosen Sein, das eben das schon ist, was es „will" und „soll", nicht eigen sein. In seiner Kritik des Christentums vom griechisch-neuplatonischen Standort aus (der jene Platonische Lehre behält) hat Celsus darum in scharfer logischer Konsequenz die christliche Idee eines „liebenden Gottes" zu zersetzen und als ganz widersinnig zu erweisen gesucht. Um so wunderbarer ist es, daß auch diese platonische Bestimmung der Liebe als „Streben" ganz gegen die innersten Intentionen des Christentums in die scholastische Philosophie überging und ebenso wie der platonische Satz „Alles ist gut, soweit es ist" einen Bestandteil zum Beispiel der thomistischen Lehre bildet.[1]

[1] Anders — und weit mehr im Sinne Augustins (wie in Folgendem gezeigt wird) denken in dieser Frage Nicolaus Cusanus (s. bes. „De visione Dei aut de icone", 4. Abschnitt), Vincenz von Aggsbach und der anonyme Traktat „De intelligentiis", ed. Bäumker. Nach ihnen geht die Liebe in Mensch wie Gott der Erkenntnis vorher.

Aber auch die ontische platonische Bestimmung des Eros als einer Kraft des Zeugens und Schaffens, in der er sich der christlichen Idee einer weltschöpferischen Liebe anzunähern scheinen möchte, gewinnt im Zusammenhang seiner Gedanken und des griechisch-metaphysischen Ideensystems überhaupt einen gar sehr modifizierten Sinn. Was nämlich hier „Zeugen" und „Schaffen" genannt wird, ist faktisch doch nur das bloße Bild eines „Schaffens" „für uns", für die Sphäre der „Vorstellung" (δόξα); für die strenge Erkenntnis (die ἐπιστήμη) ist das vermeintliche „Schaffen" nicht Schaffen, ist nicht „Produktion", sondern nur Reproduktion der Gestalt; nur ewiges Streben der flüchtigen immer „werdenden" „Materie" (als des ontischen Korrelates des Sinnenscheins) an dem Dauerhaften der Gestalt und Idee Anteil zu gewinnen — die aber als solche faktisch schon vor dem Prozesse, der „uns" als Schöpfung und „Zeugung im Schönen" erscheint, sind und gewesen sind. Und dies gilt wieder ontisch und subjektiv. Als kosmisches Agens ist bei Platon die Liebe in ihrer naturhaften Stufe — zum Beispiel als tierische Brunst — nur der Drang des tierischen Lebensprinzips, die Artgestalt in der Zeugung in immer neuen Individuen aufrecht zu erhalten — nicht etwa diese Artgestalt zu vervollkommen. Schon in der Brunst des Tieres sieht Platon Sehnen nach der irdischen Unsterblichkeit der Gestalt, als der festen plastischen Form, durch welche die Generationsketten der Individuen gleichsam nur hindurchschreiten, so wie der Kreislauf der toten Stoffe durch die Gestalt des individuellen Organismus; wie die Wassertropfen durch die Gestalt des Wasserfalls. Ja, alle Formerhaltung im Werden der

Materie — auch der toten Welt — ist Sieg des seins- und dauerdurstigen Dranges des Eros. So ist, was „Schöpfung" dünkt, faktisch nur „Erhaltung". Und dieses restlose Übergewicht des statischen Prinzips über das dynamische, der plastischen Raumform über die zeitlichen, sie erzeugenden Kräfte, kehrt bei Platon wieder auch in den höchsten Formen der geistigen Liebe. Der „Ruhm" des Philosophen, Künstlers, Staatsmanns, das heißt im antiken Verstande nicht „Ehre", „Achtung" bei Zeitgenossen und Nachfahren, sondern das geheimnisvolle Innesein, das Eingeprägtsein der schöpferischen Person selbst im Werke als eines objektiven Wertgebildes, des Genius strahlend „Bild" im Werke selbst, ist auch noch irdische Unsterblichkeit; hier aber nicht bloß der Art, sondern des Individuums. Auch das, was Selbstschöpfung und Selbstumgestaltung im Werke scheinen möchte, wird hier nur im möglichen Rückblick als Selbsterhaltung in der Dauer der Generationen gesehen. Endlich aber ist höchstes Ziel, zu dem alle geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die „Ideenschau" des Philosophen von einem „Schaffen und Zeugen" am allerweitesten entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen. Eben nur solche Erhaltungsfunktion übt bei Platon auch die Liebe in der inneren Werkstätte unseres Geistes. Was sie im pflanzlichen und tierischen Leben als Zeugung und Vererbung der Arteigenschaften leistet, eben das leistet sie in der Individualseele in der Erinnerung und Reproduktion der Vorstellungen. Schon Platon hat die zuerst durch den Physiologen Hering wieder aufgenommene Idee der Wesensidentität von Gedächtnis und Vererbung im

Symposion behauptet.[1] Was hier durch den Eros in unserem gegenwärtigen Bewußtsein erscheint, ist der durch den Eros beflügelte Drang der früheren Erlebnisinhalte, sich durch Wiedererscheinen im Erinnern vermöge der Reproduktion zu erhalten und Dauer zu gewinnen; nicht anders wie sich Tier und Pflanze durch Fortpflanzung und Vererbung in ihren Artgestalten erhalten.

Noch mehr aber verschwindet der Gedanke der „schöpferischen Kraft" der Liebe, wenn wir nun noch die Lehre von der Wiedererinnerung hinzunehmen. Wie Platon die „Idee eines spontanen, schöpferischen Bewußtseins und Geistes im Grunde fehlte" (so sagt treffend W. Windelband), so fehlte ihm auch die Idee einer schöpferischen Liebe. Dies zeigt klar seine ganz romantizistische Lehre von der Liebessehnsucht der Seele nach der Wiederschau der präexistenten Ideenwelt, die sich in der Wiedererinnerung des einst am „himmlischen Orte" Geschauten befriedigt, und als die schließlich alle „Erkenntnis" überhaupt gedeutet wird. Blickt Platon in dieser Lehre von Liebe und Erkenntnis voraus auf die große historische Bewegung der „romantischen Liebe" überhaupt, also jenes antiklassischen Liebestypus, in dem die Liebe selbst nicht primär als seelischer Besitz, sondern nur als Sehnen nach einem Entfernten, Vergangenen, Verschwimmenden gegeben ist und nicht sowohl mit der Annäherung an den geliebten Gegenstand als mit der steigenden Entfernung von ihm proportional zu wachsen scheint — so blickt er in seiner bekannten mythischen Auffassung der Liebe

[1] G. E. Hering: „Das Gedächtnis als Funktion der organischen Materie".

von Mann und Weib als des Zueinanderstrebens der beiden Teile eines zunächst geschlechtlich ungeteilten Menschen sichtbarlich genug nach Indien hinüber.[1]

Denn nur eine besondere Form des tiefen metaphysischen Irrtums der Inder, es sei Liebe nur intuitive Erkenntnis der Einheit des Seins, respektive Durchschauung der faktischen Scheinhaftigkeit von Trennung, Individualität, Vielheit; oder schärfer gesagt, es sei Liebe nur die Zueinanderbewegung der Teile eines ursprünglich „Einen und Ganzen", liegt auch hier bei Platon vor. Aller Pantheismus von Spinoza bis Hegel und Schopenhauer hat diesen grundirrigen Satz in sich aufgenommen. Ist es doch leicht zu sehen, wie nach diesem Schema, das auch das Schema aller falschen Mystik bis auf den heutigen Tag geblieben ist, Liebe im Grunde immer auf Egoismus zurückgeleitet wird! Denn was wäre Liebe hier anderes als der faktische Egoismus eines Ganzen, der nur die Scheinform der Liebe mit der Scheinform der Individualität und der Selbständigkeit dessen, was bloß Modus und Teil ist, annimmt? Was anderes als „Egoisme à deux"? Die Liebe bloß scheinhafter Individuen ist eben auch nur eine scheinhafte Liebe. Auch die Auffassung der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Weib erhält in Platons Annahme des Mythos — oder doch seines Sinngehaltes — einen romantischen Charakter. Die Geschlechtertrennung ist hier nicht Grundbedingung und Wurzel einer besonderen Art von Liebe, deren Folge, nämlich die Geschlechtswahl zur Fortpflanzung, artumwandelnd und

[1] Das in der deutschen Romantik so stark wirksame Androgynenideal hat bei Platon seinen Ursprung.

arterhöhend wirken könnte,[1] sondern die Tendenz zu einem bloßen „Zurück", zu dem einen geschlechtlich noch nicht differenzierten Menschen, dessen Teile sich nun „suchen". Nur der Arterhaltung dient sie, nicht aber der Artsteigerung und Schöpfung. Zwar ist Platons Lehre hoch hinaus gehoben über alle modernen naturalistischen Versuche, die Erscheinung der Liebe an die vorgängige Geschlechtertrennung selbst zu binden; oder sie gar in allen ihren Arten als bloße Fortentwicklung des Geschlechtstriebes anzusehen.[2] Umgekehrt ist ihm die Trennung der Geschlechter und ihr Zusammenwirken bei der Zeugung sowie der hierzu treibende Trieb gleichsam nur eine der Techniken der Natur, durch die sich die von dieser Trennung unabhängige kosmische Liebeskraft lebensschöpferisch betätigt. Aber die romantische und mystische Färbung des bloßen „Sehnens" nach einem alten Stadium (dem Stadium des ungeteilten Androgynen) und nach der Wiederherstellung eines Ganzen trägt auch seine Idee der geschlechtlichen Liebe in sich. Sie ist nicht prospektiv, sondern retrospektiv konzipiert. —

Man kann nicht sagen, daß das größte und folgenreichste Erlebnis des europäischen Menschen, die Erscheinung Christi, sich zu einem ebenso festen ideellen Typus der Verhältnisbestimmung von Erkenntnis und Liebe verkörpert habe als die indische und griechische Erlebnisstruktur. Trotzdem sich gerade die Erlebnisstruktur der Welt, des Nächsten, und allem voran

[1] Vgl. meine metaphysische Auffassung der Geschlechtsliebe im „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Auflage.

[2] Die Unsinnigkeit dieser naturalistischen Theorien ist genauer aufgewiesen in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl.

der Gottheit gerade in diesem Punkte radikaler wie je in der Welt, insbesondere weit radikaler noch als der Übergang vom indischen zum griechischen Typus es einschließt, geändert hat, hat die gedankliche und philosophische Ausprägung dieser einzigartigen Revolution des menschlichen Geistes in fast unbegreiflicher Weise versagt. Diese Erscheinung ist freilich nur ein Glied in der noch weit universelleren Tatsache, daß es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen ist. Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine „christliche Philosophie", sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht. Der Grund hierfür ist ein doppelter. Die Christen der ersten christlichen Jahrhunderte hatten weder ihrem Herkommen und Beruf nach, noch ihrer Gesinnung nach eine philosophische Einstellung auf das Dasein. Als aber das Wachstum der Heidenkirche und der Kampf mit den gnostischen und anderen Sekten die begriffliche Feststellung eines festen Lehrgehaltes gebieterisch forderte, mußte sich das neue Gott- und Welterlebnis bequemen, in dem festen Gebäude des Begriffsgefüges der griechischen Philosophie Platz zu nehmen; ohne aus sich selbst ein neues, ihm völlig angemessenes Gebäude hervorzubringen. Waren aber die Dogmen selbst schon in

griechischen Weltbegriffen ausgeprägt (man denke nur an die Verschmelzung der Logosidee mit der Person Christi im christologischen Dogma), so mußten die ferneren Versuche, das Dogma philosophisch und theologisch zu interpretieren und es mit der Welterkenntnis in die Einheit einer Weltanschauung aufzunehmen, durch eine gleichsam selbsttätige Anziehungskraft, welche das Dogma auf die griechische Philosophie äußerte, auch fernerhin bestimmt bleiben. So tief und lebendig die Kontinuität des christlichen Erlebnisses auch in der Kirche blieb, so ganz unsinnig die Vorstellung ist, als sei jahrhundertelang auch diese Kontinuität zerrissen gewesen — etwa bis zum Auftreten Luthers —, so wurde doch die spontane philosophische Ausprägung des Erlebnisses hierdurch in höchstem Maße gehemmt. Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen — Ansätze, deren volles Gelingen aber immer wieder durch die tiefgehende Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und durch den seinen spekulativen Willen noch überragenden autoritären Willen zur Einheit der kirchlichen Institution gehemmt war.

Daß im christlichen Erlebnis selbst eine radikale Umstellung von Liebe und Erkenntnis, von Wert und Sein vollzogen ist, habe ich an anderer Stelle schon nach einigen Richtungen gezeigt. Ich nannte es die „Bewegungsumkehr" der Liebe[1], daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, des μὴ ὄν zum ὄντως ὄν,

[1] S. Abhandlungen und Aufsätze, I „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", II.

des Menschen zum selbst nicht liebenden Gott, des Schlechten zum Besseren, sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. selbst in das Wesen des „Höheren", also auch des „Höchsten", das ist Gottes aufgenommen wird. Eben dieser Bewegungsumkehr der Liebe liegt aber auch eine neue Fundierungsart von Liebe und Erkenntnis und von Wert und Sein zugrunde. Religiös äußert sich dies zunächst darin, daß die religiöse Erkenntnis an erster Stelle nicht mehr ein spontaner Akt des Individuums ist, sondern der erste Bewegungsstoß für sie in Gott selbst verlegt ist, das heißt in den liebegeleiteten Erlösungswillen Gottes und seine hierzu erfolgende Selbstoffenbarung in Christo, daß auch der Prozeß der Heiligung des Individuums durch Werke nur zwischen den Anfangspunkt eines, all seiner eigenen Tätigkeit vorhergehenden Ergriffenwerdens durch die „Gnade" Gottes und dem Endpunkt einer abschließenden („heiligmachenden") Gnade verläuft. Alle menschliche Freiheit und Verdienstlichkeit liegt nur zwischen diesen beiden Punkten. Beginn wie Ziel alles religiösen Erkenntnis- und Heilsprozesses liegt also bei Gott. An die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis tritt also die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe. Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus (so wie dies zum Beispiel durch Buddha, den großen „Lehrer", durch Platon usw. geschah, oder so wie Gott „in" Moses und seinen Propheten redete und Gesetze gab, auch nicht eine Mitteilung, deren Inhalt nur die Existenz eines liebenden und gnädigen Gottes

wäre:[1] Sondern aller neuer Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die Liebestat seines Selbsterscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der „Nachfolge", Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher Erlöser, das heißt als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens. Über die personale Gestalt hinaus gibt es nach früher und echtchristlicher Anschauung keinerlei „Idee", keinerlei „Gesetz", keinerlei „Sachwert", keinerlei „Vernunft", an der sie selbst noch zu messen wäre oder mit der sie, um als „heilig" erkennbar zu sein, irgendwie „übereinzustimmen" hätte. Christus „hat" nicht die Wahrheit, er „ist" sie, und zwar in seiner vollen Konkretheit. Äußerungen, Reden, Handlungen gelten als wahr, heilig, gut, weil Er, weil Christus es ist, aus dem sie fließen. Eben darum ist auch aller Glaube an den Inhalt seiner Botschaften, ja der Glaube an ihn selbst als „Erlöser" und „Heiland" fundiert und gebunden an die vorhergehende Gegenliebe zu seiner auf Jeden abzielenden Liebe, in deren Verlauf und Prozeß erst das volle Bild seiner göttlichen Existenz, die Gegenstand des Glaubens ist, gleichsam vor dem geistigen Auge aufwächst. Nicht „Alle" sahen ihn, als er auferstehend mit Magdalena sprach. Magdalenas Liebe sah ihn zuerst; einige aber sahen ihn nicht, da „Gott

[1] In seiner reichen und tiefsinnigen Polemik gegen Abaelard kommt Bernhard von Clairvaux immer wieder auf den Vorwurf zurück, Abaelard habe die Worte und die Tat Christi zu einer bloßen Offenbarung davon gemacht, daß Gott die Liebe sei anstatt an erster Stelle eine Eingießung der Liebe und die Erlösungstat in Christo zu sehen. Vgl. auch A. Neander, „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter", 3. Aufl., Gotha 1865, S. 200 und d. F.

ihnen die Augen verhüllt hatte". Nur den Liebenden waren die Augen aufgeschlossen — in dem Maße als sie liebten. Und wie die Person Christi, nicht aber eine „Idee", an der diese Person erst zu messen wäre, der erste religiöse Liebesgegenstand ist, so ist auch der Ausgangspunkt der Liebesemotion eine ontisch reale Person, die Person Gottes. Die Existenzform der Person löst sich nicht in den Fluten der Liebe — wie bei Indern und Griechen — auf. Hier wird keine sogenannte „metaphysische Nichtigkeit" der Person in der Liebesemotion durchschaut. Vielmehr hebt sich auch im Menschen die Person in der Gottesliebe immer reiner aus den trüben Vermengungen mit dem, ihre Einheit in eine zeitliche Vorgangsreihe zersetzenden, sinnlich-triebhaften Bewußtsein und aus allen Abhängigkeiten der Natur- und Gesellschaftsgebundenheit, die sie in den Gang der Gesetzmäßigkeiten bloßer Sachen hineinreißen wollen, heraus, — und festigt sich und „heiligt" sich. Die Person gewinnt sich, indem sie sich in Gott verliert. Diesem ganz neuen Grundsatz des christlichen Bewußtseins entspricht es nun auch, daß die Nächstenliebe mit der rechten Gottesliebe ohne weiteres mitgesetzt ist, und daß gleichzeitig alles tiefere erkenntnismäßige Eindringen in die göttlichen Dinge durch Gottes- und Menschenliebe gleichmäßig fundiert ist. Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe „zu Gott" immer gleichzeitig ein Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott — ein amare mundum in Deo — in sich einschließen muß. „Amor

Dei et invicem in Deo" ist Augustins feste Formel für die unteilbare Einheit dieses Aktes. Eine Gottesliebe wie die griechische Gottesliebe, die den Menschen über die Gemeinschaft überhaupt hinausführte, nicht aber ihn in immer tiefere und umfassendere Gemeinschaftsbeziehungen zu seinen Brüdern brächte, kann konsequent nur auf einem Berge enden, auf dem der einsame Anachoret sich aller menschlichen Verknüpfung entäußert. Das griechisch-indische Prinzip, daß Erkenntnis Liebe fundiere, hat von Hause aus diese isolierende und vereinsamende Kraft; und wo immer wie in der östlichen Kirche das griechisch-gnostische Element das Übergewicht über die neue christliche Erlebnisstruktur gewann, ist auch jenes Anachoretentum innerlich notwendig emporgewachsen und hat sich das Mönchstum wie noch heute das orthodox-russische mehr und mehr von dem Gemeinschaftsdienst entbunden. Eine Gottesliebe, die nicht in dem Maße ihrer Steigerung[1] in Nächstenliebe gewaltig ausbräche und in ihr fruchtbar und tätig würde, wäre nach der Aussage des christlichen Bewußtseins eben nicht Liebe zu Gott — der ja selbst seinem Wesen nach der Liebende und dadurch auf die Kreaturen liebreich Bezogene ist, sondern Liebe zu einem Götzen. Eben darum kann, ja muß denn auch die Bewährung jeder Behauptung über göttliche Dinge in der religiösen Liebesgemeinschaft, das heißt der Kirche, muß die einende und nicht trennende Kraft dieser Behauptung geradezu zu einem Kriterium der Wahrheit und objektiven Gegründetheit eben dieser Behauptung auch in der Sache werden. Es ist durchaus nicht eine etwa im Wesen aller Wahrheit gegründete

[1] S. „Östliches und westliches Christentum" im Folgenden.

oder gar deren Wesen ausmachende sogenannte „Allgemeingültigkeit" — die ja in beliebigem Maße mit fehlender allgemeiner Geltung durchaus zu vereinigen wäre —, sondern es ist die Fundierung der Erkenntnis der Wahrheit auf vorhergehende Liebe, was zur Auffassung führt, daß der Ketzer schon als Ketzer, nicht erst auf Grund des besonderen Inhalts seiner These, irren müsse, als Ketzer, das heißt als ein Wesen, das nicht auf der Brücke der Nächstenliebe und der in ihr gegründeten Heilsgemeinschaft der Kirche, sondern auf irgendeinem einsamen Wege und ohne Durchgang durch die, auch die religiöse Erkenntnis und den rechten Glauben mit bedingende Nächstenliebe zu seiner Überzeugung und Behauptung gekommen ist. Unser gegenwärtiges modernes Bewußtsein vermag — nach meiner Erfahrung — eben diesen Satz am wenigsten zu begreifen. Man pflegt nicht zu sehen, daß jene Erkenntnispriorität der Kirche als Kirche vor dem Einzelnen, bereits in jener Wesensfundierung von Liebe und Erkenntnis selbst im Keime enthalten ist. Sie ist später in mannigfacher Weise dogmatisch formuliert worden: So in den Sätzen, daß die Festlegungen der ökumenischen Konzilien als vom „heiligen Geiste" selbst entsprungen zu gelten haben, im Grundsatz in allen religiösen Dingen zuerst die Kirche zu hören („ecclesiam sequi"). Sie kommt praktisch zum Ausdruck in der christlichen Bereitwilligkeit zum sacrificio del intelletto bei Widerstand der „Autorität" der Kirche. Alle diese Dogmen sind also nur eine der Folgen dieses großen Satzes für Sinn und Aufbau der religiösen Sozialstruktur.

Als um so wunderbarer muß es nun aber gelten, daß trotzdem der Satz von der Priorität der Liebe vor der

Erkenntnis zum Wesen des christlich religiösen Bewußtseins gehört, daß er selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde liegt (der stets im Gegensatz zum griechischen Ethos ein Akt edler Liebe als höherwertig galt, als ein Akt reiner Erkenntnis, die charitativen Tugenden höherwertig als die „dianoetischen"), in der außerreligiösen Erkenntnis- und Lebenssphäre nur selten philosophisch und psychologisch zu prüfen versucht wurde. Mit Ausnahme der mystischen Erbauungsliteratur und spezifisch augustinischer Traditionen, in denen dieser Grundsatz im allgemeinen festgehalten ist, hat sich die sogenannte „christliche Philosophie" durchaus dem griechischen Typus angeschlossen. Hierdurch entsprang die innere Disharmonie zwischen dem religiösen Bewußtsein und der mit ihm verknüpften Weltweisheit. Während zum Beispiel in den tiefsinnigen Bildern des frommen Glaubens die in Liebe erglühenden Seraphim in der hierarchischen Schar der Engel über den erkennenden Cherubim zu Füßen Gottes stehen (also der Gottheit näher), die Spitze aller Engel aber Maria bildet, die ganz nur Liebe ist — werden von Thomas Aquinas die griechischen Bestimmungen, daß Liebe zu einem Gegenstande Erkenntnis des Gegenstandes voraussetze, daß im Ontischen aber die Werte nur Funktionen der Seinsvollkommenheit seien (omne ens est bonum), daß Liebe kein elementarer Grundakt des Geistes, sondern nur eine Sondertätigkeit des strebenden und wollenden Tätigkeitsvermögens der Seele sei, festgehalten. Demgemäß erkennt Thomas Aquinas nur zwei Grundkräfte der Seele an: die vis appetitiva und vis intellectiva der Seele, welche beide wieder in ein „höheres" und „niedrigeres" Teilvermögen zerfallen; die

erste in das Konkupiszibile, das passiv reagierende sinnliche Begehren nach etwas, und das aktiv reagierende Irraszibile, das Widerstreben gegen drohende Schädigung des Leibes als „unteres", in das vernunftgeleitete Wollen (velle) als „oberes" Vermögen, wobei die ursprüngliche Richtung des letzteren das bonum ist = ens entis, das Sein in jedem Seienden („omnia volumus sub specie boni"); die vis intellectiva aber zerfällt in das sinnliche Erkenntnisvermögen der Wahrnehmung, dem ontisch die „species sensibiles" und in das vernünftige Erkenntnisvermögen, dem die „species intelligibiles" in den Sachen entsprechen. Jeder Tätigkeit des Strebevermögens aber muß nach Thomas eine Tätigkeit des Verstandes vorhergehen; der Regung der Begierde die Gegenwart einer species sensibiles in der Sinneswahrnehmung, dem Wollen aber ein Akt intentionaler Erkenntnis, in dem das begriffliche Wesen der Sache erfaßt ist. Liebe und Haß, sowie die gesamte Gefühlswelt stellen sich unter dieser Auffassung nur als Modifikationen des strebenden Seelenvermögens dar. Daß in diesem intellektualistischen psychologischen System der Liebe nur eine ganz untergeordnete Stelle zukommt, ist ohne weiteres ersichtlich. Dies äußert aber seinen Rückschlag auch auf die Theologie dieses Systems: zu allernächst in der Lehre von der Weltschöpfung und vom Verhältnis von Erlösung und Offenbarung durch Gott. „Gott" im ursprünglich christlichen Sinne hat die Welt „aus Liebe" erschaffen. Durch Nichts kann die schöpferische Kraft der Liebe, jene wahrhaft „schöpferische Kraft", die nicht, wie bei Platon, nur „Erhaltungstendenz", „Reproduktionstendenz" ist, so scharf hervorgehoben werden als durch

diese Lehre, daß auch der schöpferische Willensakt Gottes in einer vorhergehenden Liebe fundiert sei. Die natürlichen Drangsale der Kreaturen zu ihrem Schöpfer sind also nur Antwortsreaktionen auf die schöpferische Liebe, aus der sie selbst hervorgingen. In jenem System aber, in dem menschlicher wie göttlicher Geist ganz und gar in Intellekt und Willensmacht zerbrochen sind (soziologisch dargestellt im Priestertum und weltlicher Obrigkeit), muß diese Lehre verschwinden. Gott, heißt es bei Thomas, schuf die Welt zu seiner „Selbstverherrlichung". Dieser Zweck strahlt nun auch über auf seine ersten Diener, die Priester, die nun auch auf der großen Bühne der Welt als Päpste, als Episkopat usw. nicht mehr als die demütigen Diener der christlichen Gemeinde und darin Nachfolgende Christi, sondern ganz als wie antikrömische Herrscher erscheinen, in denen das Leben der Kirche kulminiert. Die Christum Nachfolgenden (im Sinne der Imitatio Christi, das heißt in Leben und Tat) werden zu „Nachfolgern Christi", die wie Fürsten ihr „Amt", ihre „Würde", ihre Gerechtsamen aus der sie mit Christus verbindenden bloßen Rechtstradition ableiten. In dem anderen zentralen Punkt aber ist Offenbarung Gottes in Christo nicht mehr Folge einer liebe- und gnadengeleiteten göttlichen Erlösungstat, die im Kleinen innerlich mitzuvollziehen gegen die Niedrigen, Armen unter den Menschen, des Menschen überhaupt aber gegen die übrigen Kreaturen erst wahre Gottnähe verhieße, sondern die Erlösung durch Christus ist nur mehr der zentralste Teilinhalt der nun ganz intellektual gedachten „Offenbarung" selbst, die im Dogma formuliert als Ganzes mit diesem Zentralinhalt „pflichtgemäß" zu glauben ist. Ganz analog wird die

Gottes- und Nächstenliebe, die den ursprünglichen Christen als „Kind Gottes" überlegen über das „Gesetz" überhaupt und alle „Pflicht" machen sollte, indem sie von selbst alles im Gesetz Gebotene und eben nur noch Mehr — aber dies Mehr aber ohne Gebotsgehorsam — frei aus sich selbst leisten sollte, zu einem bloßen Teilinhalt des durch den göttlichen Willen vorgeschriebenen „Gesetzes" degradiert. Jesus erscheint wie ein neuer zweiter Moses, der nur die zehn Gebote Jenes in ein einziges Gebot, aber eben wieder in ein Gebot zusammenfaßte, in das „Gesetz der Liebe", das „Liebesgebot".[1] Der innere Widersinn dieser Begriffe wird nicht beachtet.[2] So wird mit der Wiederaufnahme des griechischen Fundierungssatzes zwischen Erkenntnis, Liebe und Wollen auch indirekt der Primat ausgesprochen und hergestellt. Des selbstgenugsamen Aristotelischen Weisengottes über den christlichen Erlösungsgott, des lehrenden und regimentalen Priesters über den homo religiosus der Nachfolge; der Macht und Seinsfülle über das Gute, des Gesetzesstatus über die gesetzesüberlegene Liebe und Demut. Auch der thomistisch-franziskanische Gegensatz des Intellektualismus und Voluntarismus, in dem man streitet, ob Gott das Gute gebot, weil es in sich gut sei, oder ob es gut sei, weil Er es geboten habe, geht als Ganzes völlig vorbei an der echten christlichen Erlebnisstruktur Gottes und der Welt. Es ist nur ein Streit zunächst zwischen den regimentalen und lehren-

[1] Vgl. zu dem Obigen Ad. Harnacks Werk über Marcion, der früh diese tiefen Irrtümer durchschaute.

[2] Vgl. „Formalismus usw.", wo die Widersinnigkeit der Begriffe „Glaubenspflicht", „Liebespflicht" dargetan ist.

den Funktionen und Kräften innerhalb der Kirche, wird später aber, zum Beispiel bei W. von Occam, ein Streit der weltlichen Mächte mit den religiös-kirchlichen Mächten überhaupt. So vermochte auch Franziskus' einzigartige Wiedererneuerung des christlichen Grunderlebnisses keine ihm angemesseneren begrifflich-philosophischen Fassungen zu bewirken.

Von der mystischen Erbauungsliteratur abgesehen, der spezifisch philosophischer Sinn mangelt, finden wir einzig bei Augustinus und der augustinischen Tradition bis zu Malebranche und Blaise Pascal ernsthafte Anfänge, das christliche Grunderlebnis über die Beziehung von Liebe und Erkenntnis auch im Zusammenhang mit außerreligiösen Problemen begrifflich zu fassen. Es ist nicht richtig, wenn man Augustin eine Lehre vom „Willensprimat" (in Gott und Mensch) nachgesagt hat, ja ihn in dieser Hinsicht geradezu zu einem Vorgänger der Skotisten machte. Was man bei Augustin Willensprimat nennt, ist faktisch Liebesprimat, Primat des Liebesaktes, sowohl vor der Erkenntnis als vor dem Streben und Wollen, ist zugleich Primat der interessenehmenden Akte, als niedrigerer Regungen der „Liebe" vor den wahrnehmenden, vorstellenden, erinnernden und Denkakten; das heißt vor allen jenen Akten, die Bild und Bedeutungsinhalte („Ideen") vermitteln. Keiner Lehre steht Augustin ferner als den Lehren der Skotisten und des Descartes, daß die Ideen des Guten und Schlechten erst Setzungen und Geboten göttlichen Willens ihren Sinn und ihre Bedeutung verdankten; daß die Wesenheiten und Ideen der Dinge dem Dasein der Dinge nicht vorangingen, sondern folgten; oder daß die Ideen gar nur — wie bei den späteren Skotisten zum Beispiel

W. von Occam — nur menschliche Gemächte seien, denen in der Gegenstandssphäre nichts entspräche (Nominalismus) — alles Lehren, die der Satz vom Primate des Willens im Geiste mit strenger Folgerichtigkeit aus sich hervortreiben muß. Im Satze der späteren Skotisten, die in die moderne Philosophie überleiten, hat sich der schrankenlose Arbeitsgeist des modernen Bürgertums gegenüber einer kontemplativ-intellektualen Priesterkaste zuerst seine begriffliche Form gegeben. Auch Augustins „Volo ergo sum" darf durch die Wahl des schlechten Ausdrucks „volo" nicht hinwegtäuschen, daß Liebe und Interessenehmen — in letzter Linie, Gerichtetheit nicht auf die Glückseligkeit als Gefühl — wie häufig falsch interpretiert wird —, sondern auf das „Heil" der eigenen und der fremden Seele, als der untrennbaren Einheit von vollkommener Persongüte und Seligkeit, für ihn die elementarste Grundtendenz des menschlichen Geistes ist; der gegenüber Vorstellungen und Begriffe nur Stationen der fortwährenden Bewegung der in Gott und Welt immer tiefer eindringenden Liebe darstellen — gleichwie Flämmchen eines fortlaufenden Feuers. Im Verhältnis zur Liebe ist alles eigentliche „Streben" und „Wollen" von Augustin nur als inneres und äußeres Ansdrucks- und Werkorgan für das jeweilige Stadium ihrer — der Liebe — jeweiligen Vollendung angesehen worden. So folgen also Wollen und Vorstellen bei Augustin gleichmäßig der Liebe als einer dritten ursprünglichsten Einheitsquelle alles Bewußtseins. Dies aber geschieht so, daß die Liebe an erster Stelle das Erkennen und erst durch dieses vermittelt das Streben und Wollen bewegt. Das Verhältnis von Erkennen und

Wollen ist also ganz dasselbe wie bei Thomas Aquinas und dies im äußersten Gegensatz zu allen skotistischen Lehren des „Primates des Willens über den Verstand". Dem entspricht es, daß bei Augustin auch im Wesen der Gottheit die Liebe den letzten Wesenskern ausmacht, daß die Liebe selbst den „Ideen", die er (im Platonischen Sinne in seine Lehre aufnehmend) als „Gedanken Gottes" ansieht, gleichzeitig aber als Musterbilder für den schaffenden Willen begreift, noch vorhergeht und determiniert. So wird die Schöpfung „aus Liebe" und „nach Ideen" der grundlegende Schöpfungsgedanke seiner Theologie. Zum erstenmal ist damit der Gedanke der schöpferischen Natur der Liebe rein und ohne die romantisch platonische Reduktion des jeweils Neuen im Schaffen auf bloße Wiederkehr eines Bestehenden, auf bloße Erhaltung von Form und Gestalt verkündet. In sekundärer Weise aber erweist sich die Liebe Gottes tätig in der göttlichen Erlösungstat in Christo, deren Folge also hier nur die intellektuale Selboffenbarung Gottes in Christo ist — endlich auch in der freien grundlosen Begnadung Einiger (Erwählter), während die Übrigen dem Spruch des Gesetzes verfallen bleiben, das auf Grund des Sündenfalls und der Erbsünde Alle zu ewigen Strafen verdammt. Auch die Gnadenwahllehre Augustins ist also nur eine der Folgen seiner Lehre vom Primat der Liebe vor aller rational abmessenden Gerechtigkeit, diejenige Folge, die sich unter der biblischen Voraussetzung von Sündenfall, Erbsünde und des Satzes, daß nach dem Gesetze alle durch Sündenfall und Erbsünde des ewigen Todes schuldig gemacht haben, notwendig ergab. Wichtiger als diese theologischen Folgen des

Augustinischen Satzes vom Primat der Liebe im Geiste sind uns aber die Ansätze, in denen Augustin auch den Versuch macht, die ganze Psychologie und Erkenntnislehre von diesem Satze her neu aufzubauen.

Gewiß sind diese Ansätze nur wenige und auch diese wenigen wurden nie ausgebaut. Aber schon, daß sie da sind, ist darum von großer Tragweite, da sie den ersten und einzigen Versuch darstellen, aus der neuen christlichen Erlebnisstruktur auch neue metaphysische und psychologische Einsichten zu gewinnen. Was nämlich Augustin — hier die allerletzten und tiefsten Einsichten der gegenwärtigen Psychologie fast wundersam antizipierend — behauptet, ist, daß der Ursprung aller intellektuellen Akte und der ihnen zugehörigen Bild- und Bedeutungsinhalte, anfangend von der einfachsten Sinneswahrnehmung bis zu den kompliziertesten Vorstellungs- und Gedankengebilden, nicht nur an das Dasein äußerer Gegenstände und der von ihnen ausgehenden Sinnesreize (oder Reproduktionsreize zum Beispiel beim Erinnern), sondern außerdem an Akte des Interessenehmens und der durch diese Akte geleiteten Aufmerksamkeit, in allerletzter Linie aber an Akte der Liebe und des Hasses wesenhaft und notwendig geknüpft sei. Nicht also kommen für Augustin diese Akte zu einem schon vorher dem Bewußtsein gegebenen Empfindungsgehalt, Wahrnehmungsgehalt usw. bloß hinzu, so daß diese Gegebenheiten einer rein intellektualen Tätigkeit verdankt würden; sondern das Interessenehmen „an Etwas", die Liebe „zu Etwas" sind die primärsten und alle anderen Akte fundierenden Akte, in denen unser Geist überhaupt einen „möglichen" Gegenstand erfaßt. Sie sind zugleich Grundlage für

die sich auf denselben Gegenstand richtenden Urteile, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Bedeutungsintentionen. Dreierlei also ist hier zu unterscheiden: einmal dies, daß es ohne (willkürliches oder triebhaftes) Interessenehmen „an Etwas" (irgendeines positiven Grades über Null hinaus) überhaupt keine „Empfindung", „Vorstellung" usw. dieses Etwas geben kann! Sodann, daß schon die Auswahl dessen, was uns aus der objektiv wahrnehmbaren Gegenstandssphäre zu jeweilig faktischer Wahrnehmung kommt, desgleichen zur Erinnerung, zu dem „woran" wir denken, vom Interesse, dieses Interesse selbst aber von der Liebe (oder dem Hasse) zu diesen Gegenständen geleitet ist; daß also, kurz gesagt, die Richtungen unseres Vorstellens, Wahrnehmens den Richtungen unserer interessenehmenden Akte und unserer Liebe und unseres Hasses folgen; endlich dies, daß jede Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der uns ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses an ihm und letztlich der Liebe zu ihm ist. Natürlich besagen diese Sätze nicht bloß das Selbstverständliche, daß wir gemeinhin das gerne vorstellen, an das denken, und dessen erinnern, was wir lieben. Gerade wenn dies ihr ausschließlicher Sinn wäre, so wären damit Interessenehmen und Lieben als Faktoren bestimmt, die unser Weltbild verzerren, einseitig machen, uns selbst aber mehr oder weniger „blind". Ganz abgesehen davon, daß die Sätze ja auch (ausdrücklich) für die einfachste sinnliche Wahrnehmung, ja die Empfindung, gelten sollen, also für die Urquelle, an der unser Weltbewußtsein sich nährt, sagen sie vielmehr, daß

Inhalt, Struktur, Zusammenhang der Elemente unseres Weltbildes schon im Prozesse des Werdens jedes möglichen Weltbildes durch den Aufbau, die Richtungen und das Gefüge der Akte des Liebens und Interessenehmens bestimmt sind. Gerade umgekehrt ist also alle Erweiterung und Vertiefung unseres Weltbildes an eine vorangängige Erweiterung und Vertiefung unserer Interesse- und Liebessphäre geknüpft. Nun aber könnte auch diese Lehre noch in einem Sinn ausgelegt werden, der ihm nur die Bedeutung erteilte, eben den subjektiv-menschlichen und beschränkten „Weg" zu kennzeichnen, auf dem eben gerade wir „Menschen" zur Erkenntnis der Welt gelangen. In diesem Falle erhöbe sich Augustins Lehre noch nicht wesentlich über Platons Kennzeichnung des Eros als Führer, als Methodos. Sie hätte zwar mehr wie psychologische, nämlich erkenntnistheoretische Bedeutung — nicht aber hätte sie zugleich eine metaphysisch-ontische Bedeutung. —

Diese letztere Bedeutung aber erhält sie bei Augustin durch eine schwer sichtbare, unendlich tiefsinnige Verflechtung mit seiner Schöpfungs- und Offenbarungslehre. Das Erscheinen des Bildes oder der Bedeutung im intellektuellen Akt zum Beispiel schon der einfachen Wahrnehmung, desgleichen die Füllesteigerung in der Gegebenheit des Gegenstandes bei zunehmender Liebe und Interesse, ist ihm nicht bloß eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts, das in den fertigen Gegenstand eindringt, sondern gleichzeitig eine Antwortsreaktion des Gegenstandes selbst, ein „Sichgeben" ein „Sicherschließen" und „Aufschließen" des Gegenstandes, das heißt ein wahrhaftiges Sichoffenbaren des Gegen-

standes. Das ist ein „Fragen" gleichsam der „Liebe", auf das die Welt „antwortet", indem sie sich „erschließt" und darin selbst erst zu ihrem vollen Dasein und Wert kommt. So gewinnt für Augustin das Zustandekommen auch der „natürlichen" Erkenntnis der Welt, nach ihrer gegenständlichen Bedingung hin betrachtet, einen „Offenbarungscharakter" und es tritt der Begriff einer „natürlichen Offenbarung" dem einer positiv religiösen in Christo zur Seite. Auch diese „natürliche Offenbarung" ist letzten Endes eine Offenbarung des seinem Wesen nach als ewige Liebe bestimmten Gottes. So schließt sich in wunderbarer Konsequenz das Augustinische Gedankensystem über Liebe und Erkenntnis. Nicht nur alles subjektive Erfassen und die Auswahl der Weltinhalte, die in sinnlicher, vorstelliger, erinnernder und begrifflicher Form zur Erkenntnis kommen, sind durch die Liebes- und Interessenrichtungen fundiert, sondern auch die erkannten Dinge selbst kommen erst in ihrem Sichoffenbaren zu ihrem vollen Sein und Wert. So spricht er (auf sonderbare mysteriöse Weise) den Pflanzen zum Beispiel eine Tendenz zu, vom Menschen geschaut zu werden und in diesem Geschautwerden gleichsam „erlöst" zu werden von ihrer partikularen, in sich geschlossenen Existenz — als geschähe ihnen durch die liebegeleitete Erkenntnis ihres Seins ein Analogon der Erlösung, die in Christo den Menschen durch Gott widerfuhr. Dem entspricht es, wenn spätere von Augustin abhängige Denker, wie zum Beispiel N. Malebranche, die Logiker von Port-Royal und andere, Interesse und Aufmerksamkeit das „natürliche Gebet der Seele" nennen, das sie von dem Gebet zu Gott scheiden. Auch hier hat das Wort „Gebet" nicht bloß den Sinn einer

subjektiv menschlichen geistigen Betätigung, sondern schließt das Miterleben der Antwort mit in sich ein, die in einem „Sichgeben" und „Sicherschließen" der mit Interesse und Liebe betrachteten Gegenstände liegt; analog der alten von Gregor von Nyssa stammenden Definition des (religiösen) Gebetes, daß es eine „vertrauliche Wechselrede der Seele mit Gott" sei. Nicht minder tief hat Blaise Pascal in seinen „Pensées" und seinem tiefsinnigen Gespräch über „die Leidenschaften der Liebe" die Augustinische Gedankenkette verwertet und fortgeführt. —

Mit der steigenden Zurückstellung der Ideen des Augustin und der Lehren seiner Schule in der mittelalterlichen Entwicklung brachen die Versuche, aus dem christlichen Grunderlebnis eine neue Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Liebe zu gewinnen, vollständig zusammen. Erst die Renaissance hat in Giordano Brunos Lehre von der heroischen Weltliebe in ähnlichen Lehren bei Telesio, Campanello, Vives und abschließend in Spinozas „Amor intellectualis Dei" einen neuen Typus der Auffassung entwickelt: er bewegt sich innerhalb der Grenzen der Weltanschauung, die Wilhelm Dilthey als „dynamischen Pantheismus" charakterisierte. Aber nicht mit ihm, sondern mit jenen erhabenen Einsichtsspuren des Augustinismus wird eine rein sachliche Untersuchung der großen Frage — die ich anderswo zu geben gedenke — eine gewisse Harmonie aufweisen.[1]

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" im Buche „Vom Ewigen im Menschen", ferner meine im Erscheinen begriffene Arbeit „Entwicklungsstufen der Seele". (Bonn.)

Über östliches und westliches Christentum

„Das russische Volk ruht ganz in der Rechtgläubigkeit. Die ist alles, was es hat, doch mehr braucht es auch nicht, denn seine Rechtgläubigkeit ist alles. Wer die nicht versteht, der wird auch nichts von unserem Volke verstehen; ja der wird das russische Volk nicht einmal lieben können." So Dostojewsky. Wichtiger in der Tat als alle Kenntnis neuester geistiger „Bewegungen" ist zur Beurteilung russischer Dinge ein klares Bild der russischen Christlichkeit und ihrer kirchlichen Form. Sie und sie allein neben der Sprache macht sogar die tiefste und zentralste Einheit dessen aus, was wir „Rußland" nennen[1]. Sie ist älter als der Zarismus und nichts spricht dafür, daß sie mit dem Verschwinden der Autokratie, daß sie mit der siegreichen Revolution mitverschwinden würde. Auch der Zarismus ruht auf ihr und nicht umgekehrt. Eine „Westlerin" russischer Geburt kommt nach langjähriger Abwesenheit in ihre Heimat und unterhält sich mit einer Bauernfrau. Sie erzählt ihr, daß es dort, woher sie komme, keinen Zaren gäbe. „Ja, gibt es denn da auch keinen Gott?" — frägt die Frau. „An Gott" ist die Antwort — „glauben die Menschen freilich auch da; aber Gott — das ist doch keine irdische Macht." „Was" — so die Frau — „Gott ist keine irdische Macht? Aber wenn

[1] Vgl. mein Ausführungen über die Einheit Rußlands in „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg", S. 297. Leipzig 1915.

Gott keine irdische Macht wäre — wie würde sich da dann nicht jeglicher schämen, einem anderen zu befehlen und mehr zu sein als er." Dieses wahre Geschichtchen gibt nicht nur den tiefen Gefühlsdemokratismus des russischen Volkes wieder; es zeigt auch, wie Herrschaft in Rußland vom Beherrschten wie vom Herrscher selbst empfunden wird: als göttliche Verordnung, die allein die brennende Scham überwinden kann, „mehr zu sein". Nach unten, zur Demütigung stürzt die Seele. Und nur Gott kann sie halten, damit sie herrsche. Nicht nur der Zarismus hat in der religiös geformten Todessucht und Leidenssucht, in dem hier fast triebartig gewordenen „Hinhalten der linken Wange" — so die rechte den Schlag erhält — seine dispositionelle Grundlage: auch der nationale und panslawistische Gedanke ist nur eine zeitgeschichtliche Form für die Rechtgläubigkeit, und zwar eine naturalistische Form, — im Grunde nur eine Anpassung an die Sprache westeuropäischer Ideen und Theorien. Das berühmte „allslawische Verwandtschaftsgefühl" ist als politische Realität Wind. Den Nationalgedanken aber haben russische Intellektuelle aus dem Westen nach Rußland nachweislich eingeschleppt und ihn einem Völkergebilde aufzustülpen gesucht, das für ihn keine innere Voraussetzung in sich trägt. Er ist nicht aus dem russischen Menschentum spontan entsprungen. „Gott und der Zar", nicht irgendein „Rußland, Rußland über alles" ist die Formel, in der der Russe seiner Einheit gedachte. Man muß hier wirklich den ja auch für alles kernig Europäische so unsinnigen Jargon, nach dem Religion nur eine „Ideologie" für was anderes, für ökonomische, nationale, rassenhafte Antriebe sei, Verbreitung der Orthodoxie,

zum Beispiel eine „Ideologie" für — einen Hafen am Schwarzen Meere usw. usw., abstreifen, um zu verstehen. Das Häuflein Politiker bilde sich doch nicht ein, daß die Dinge das sind, wozu es sie in seinen meist sehr verwüsteten Köpfen gebrauchen will. Man könnte mit weit mehr Recht sagen, daß für die russische Landmasse der „Hafen am Schwarzen Meere", Nationalgedanke und Panslawismus „Ideologien" sind — nämlich Ideologien für seine Art tiefer organischer Christlichkeit und deren Missionsdrang. Der deutsche Gebildete holt seine Ideen über russisches Christentum meist aus den Romanen Dostojewskys, in denen auch faktisch sehr viel von seinem geheimnisvollen Wesen ausgebreitet liegt. Aber er vergesse nicht, daß Dostojewskys Bild von der Rechtgläubigkeit — so manches es mit Vorsicht aufgenommen lehren kann — bereits einen Kompromiß zwischen altrussischer Religiosität und dem aus dem Westen importierten Nationalgedanken darstellt. Wenn Dostojewsky den „großen Gott der Russen" oder den „russischen Christus" als die bloße „synthetische Persönlichkeit des russischen Volkes" auffaßt, so setzt er zuerst naturalistisch ein „Volk"; das heißt er setzt etwas, das ohne diesen qualitativ eigenartig gefärbten „Christus" gar nicht als Einheit existiert, und er vergißt, daß es ohne diesen Christus nur eine Anzahl „Völker" in Rußland gibt — aber kein Volk. Dimitri Mereschkowsky sagt ganz richtig, bei Dostojewsky könne man die Formel „Das russische Volk ruht ganz in der Rechtgläubigkeit" auch umkehren in: „Die ganze Rechtgläubigkeit ruht im russischen Volk". Und er setzt hinzu, daß dann nicht das Volk als Leib Gottes, sondern „Gott der Leib, die Fleischwerdung der Volksseele" sei, das

Volk also absolut, Gott relativ. Das ist in der Tat — wie Mereschkowsky treffend bemerkt — nur eine Anwendung von Feuerbachs Theorie, nach der der Mensch Gott nach seinem Ebenbilde schaffe, um sich in diesem Idol selbst anzubeten[1]. Man darf nicht Herrn Maurice Barrès fragen, was ein guter Katholik sei; und wenn auch Dostojewsky ein echterer Christ ist als Maurice Barrès, so darf man doch auch ihn nicht zuerst fragen, was ein russischer Christ sei. Dostojewskys Abweichungen von der orthodoxen Religiosität lassen sich alle auf eine Formel zurückführen: was beim echten Gläubigen unbewußter Volksanthropomorphismus ist und was er sofort ablehnen würde, wenn er es als solchen erkennen würde, das ist bei Dostojewsky zum bewußten Russentum geworden und wird gleichwohl noch mit dem Wert des Christlich-Religiösen umkleidet. Und das ist — religiös gesprochen — die Sünde Dostojewskys.

Nehmen wir also zunächst unabhängig von ihm unseren Weg. Adolf von Harnack gibt in dem Sitzungsbericht der Preußischen Akademie vom 6. Februar 1913 ein ausgezeichnetes zusammenfassendes Bild der inneren Gegensätze der beiden christlichen Kirchen, ihres Geistes und Kultus. Die Bild verträgt vielleicht noch eine Vereinheitlichung in der Richtung, daß die von Harnack aufgeführten Unterschiede auf ein letztes Prinzip des religiösen Geistes zurückgeführt werden und daß die Differenz im inneren Frömmigkeitsgeiste beider Formen des christlichen Glaubens schärfer erwogen wird.

[1] Vgl. Mereschkowskys Einleitung zu den „Politischen Schriften" Dostojewskys.

Mit Recht wählt Harnack als westeuropäisches Vergleichsglied nur die römische Kirche — und keine der protestantischen Religionsformen. Es wäre eine völlige Verkennung der Größenordnung der hier vorliegenden Verschiedenheiten, den Protestantismus heranzuziehen. Abgesehen von gewissen Versuchen einer Annäherung des Anglikanismus an die Orthodoxie, sind die Verbindungen zwischen ihr und dem Protestantismus nur wissenschaftlicher Art gewesen, das heißt „religiös wesentlich gleichgültige". Die protestantischen Glaubensformen blieben bei allem Protest gegen die römische Kirche und trotz aller dogmatischen und kultischen Abweichung von den Grundelementen der religiösen Lebenseinstellung dieser Kirche umspannt. Dieser Sachverhalt ist um so merkwürdiger, als der auf die bloße Dogmatik und die kirchlichen Einrichtungen gerichtete Blick zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche zunächst weit weniger Unterschiede gewahren wird, als zwischen beiden Kirchen und den protestantischen Formen. Die auf Photius zurückgehende Differenz innerhalb des Trinitätsdogmas, betreffend den vom Sohn vermittelten oder unvermittelten Ausgang des heiligen Geistes vom Vater, auf die Dostojewsky so großes Gewicht legt, zeigt zwar ein gewisses Übergewicht an, das die griechische Logosidee (gegenüber der westlichen Kirche) über die persönliche Gestalt des Erlösers, ja die personalen Gestalten der Religion überhaupt, besitzt; und es mag damit zusammenhängen, daß auch der „russische Christus" etwas Flüchtigeres besitzt, einen flüssigeren und darin wohl auch der slawischen Seele angemesseneren Aggregatzustand, als die festgeschlossene Erlöserpersönlichkeit des Westens. Aber

allzu wichtig ist diese rein dogmatische Differenz nicht. Sieht man aber auf Messe und Sakramente, auf Klerus und Laien, Mönche und Weltliche und die übrigen dogmatischen Grundsätze, so verbirgt sich erst hinter diesen hier und dort sehr gleichförmigen Schalen jener grundverschiedene Geist von Ost und West, der die protestantischen Formen als eine bloße Spielart eines religiösen Ganzen bemessen lehrt, das in denselben Grundeinstellungen des mittleren und westlichen Europäertypus gründet, auf alle Fälle mit ihm harmoniert. Mit vollem Recht urteilt Harnack: „Denn es bleibt doch dabei, daß es, gemessen an dem Geist der morgenländischen Kirche, einen abendländischen religiösen und sittlichen Geist als eigentümliche und geschlossene Größe gibt, in welchem Millionen von Katholiken mit Protestanten zusammenstehen."

Ein erster tiefer Differenzpunkt ist gegeben in der Auffassung des Erlösungsgedankens. In der westlichen Kirche wiegt bei weitem vor die Erlösung von der Sünde; in der östlichen die Erlösung vom Tode und der Vergänglichkeit überhaupt. Man hat mit Recht die Rechtgläubigkeit als eine „Religion des Todes" bezeichnet. „Schrecklich und erschütternd" (Harnack) steht das Bild des Todes vor der Seele der Griechen und Rechtgläubigen. In der schwerlastenden russischen Schicksalsidee steht Gutes und Böses so tief verknotet, so unlösbar dem Gläubigen vor Augen, daß ihm nur die Rettung und Erlösung aus diesem ganzen Gewirre der Endlichkeit religiöser Gewinn dünkt. Ein einfaches „Heraus" aus Leibes- und Erdenbanden — nicht aber Einprägung des Göttlichen in den irdischen Lebensstoff; nicht die westeuropäische Abwechslung und Rhyth-

misierung des Nachobensehens und des Nachuntensehens der religiösen Seele[1], sondern einfaches Nachobensehen ist der religiöse Grundimpuls. Ein seliges und ewiges Leben „mitten in der Zeit" auf Grund der erlebten Vergebung der Sünde tritt als Ideal vor den transzendenten Wundern zurück, die vom Tode erwartet werden. Dies aber hängt mit der Kausalvorstellung über Sünde und Endlichkeit eng zusammen. Für den westlichen Christen ist der „Tod der Sünde Sold". Für den Griechen ist — zum mindesten seit der hellenistischen Zeit, Keime dieser Idee liegen schon bei Platon vor — die Sünde der Sold des Todes, der Sold, den Endlichkeit und Leiblichkeit überhaupt zu entrichten hat. Darum muß die Erlösung von der Sünde für den Westen auch die Erlösung vom Tode nach sich ziehen; wogegen für den Orthodoxen es immer erst der Glaube an die Erlösung vom Tode und aus Erdenbanden ist, der ihm die Kraft erteilt, sich auch der Idee der Sündenvergebung gläubig zu bemächtigen. Analog ist auch die erlösende Kraft Christi anders empfunden. Die einzelnen Inhalte des Lebensganges Jesu, die dem westlichen Christen vertraulich vor der Seele stehen, — samt der freien Opfertat seines Kreuzestodes, in der er den Blick des Vaters dem Menschen gnädig sich neigen macht, werden hier verschlungen von der Idee der Menschwerdung, von der grenzenlosen Ergriffenheit darüber, daß Gott aus Liebe sich überhaupt in die Banden des Irdischen herabließ. Das besagt nicht, daß die Vertiefung in das Leiden Christi nicht gleichstark, ja vielleicht stärker

[1] Nachobensehen, um Kraft „in" und aus Gott zu gewinnen; nachuntensehen, um diese neue Kraft in Formung, Vergeistigung und Vergöttlichung der Welt wirksam werden zu lassen.

wäre wie im Okzident. Gerade die slawische Leidenssucht, die zum Griechischen hier noch besonders hinzutritt, treibt zu stärkster Vertiefung in Christi Leiden. Aber dieses Leiden Christi samt Christi Kreuzestod ist hier weit tiefer schon in der Menschwerdung selbst angelegt. Nicht wie eine Reihe freier Taten, sondern wie ein in diesem einen großen Akte der Menschwerdung selbst schon vorgewußtes und mitaufgenommenes Schicksal von transzendenter Tragik rollt das Leben des Erlösers als einfache Explikation dieses Aktes bis zum Punkte seines Todes ab. Nach diesen objektiven Unterschieden in dem Ziel der „Erlösung" und der erlösenden Kraft richtet sich aber auch die subjektive Aneignung der Erlösungsgnaden. Der abendländische Christ will an erster Stelle frei von der Sünde werden, sei es mehr durch bloße Gnade oder durch Gnade und eigene Mitwirkung, sei es mehr im Glauben an Christi stellvertretendes Strafleiden und sein sühnendes Blut, sei es durch ein Zusammenwirken dieses gnadengeborenen Glaubens mit bernhardinischer Nachfolge in Christi Liebeswirken. Erst von der Erlösung vom Banne der Sünde mag er erwarten, daß ihm auch seine Augen für die himmlische Welt aufgetan werden. Hingegen ist Versenkung in das Mysterium der Menschwerdung und ahndungsvoller kontemplierender Vorgenuß der himmlischen Güter, die aus irdischer Ordnung überhaupt herausweisen, die seelische Grundstellung bei dieser Aneignung im Osten. Einstellung beim Gottesdienst in der Kirche, innere Haltung zu dem Meßvorgang, entsprechen diesem tiefen Unterschied. Die seelisch aktive Differenzierung der Elemente und Teile des ganzen gottesdienstlichen Vorgangs tritt weit zurück

hinter der Gesamterhebung des Gemütes in eine andere Daseinssphäre, in eine höhere Welt, in der die Seele von den irdischen Verwirrungen ausruht und stille wird. Bilder, Ritual, Weihrauch, Gesang, Priestergewänder, Reliquien ergeben, zentriert auf die Opferhandlung, eine einzige Gesamtwirkung, in der sich der Seele des Gläubigen der Himmel selbst zu öffnen scheint. Das eigentliche Gebet tritt vor der Haltung entrückter Anbetung überhaupt mehr zurück und ist zum mindesten von ihr als der tieferen Haltung umspannt. Im Gegensatze hierzu ist trotz wesentlich identischer Sakramente im Abendland die sündentilgende Opferhandlung das den Blickpunkt der religiösen Aufmerksamkeit primär fesselnde Moment, und aus den Sakramenten hebt sich das Bußsakrament so gewaltig heraus, daß es sich „alles unterordnet, ja auch Zweck und Ziel der Messe sich unterwirft" (Harnack). Gegenüber der Erhebung in eine himmlische Welt ist hier im Westen also alles zentriert auf die Darbietung von Heilsgütern, die Schuld tilgen und gerecht machen. Mit dieser Rückbeziehung alles Gottesdienstes auf das sittliche Heil der individuellen Seele ist schon gegeben, daß Sakramente und Ritual in dieser obersten Idee ihre Einheit und Ordnung finden; wogegen in der russischen Kirche die Erlöschung und Verschwebung des individuellen Geistes durch die Hineinführung der Gesamtheit der Gläubigen als solcher in den Himmel als Ziel des streng rituell geordneten Dienstes voransteht.

Ungemein scharf ist auch die innere Verschiedenheit, welche die Bilderverehrung im westlichen und östlichen Christentum aufweist. In Österreich findet sich häufig zu Christusbildern folgendes dazu geschrieben: „Dies

Bildnuss is Gott selber nit; Er wird halt nur bedeut damit." Die Formel wehrt unfromme Identifizierung ab und gibt die prinzipielle Auffassung des westlichen Katholizismus von Bild und Nothelfer als die Beziehung eines Darstellungssymbols genau wieder. Dagegen kennt die griechische Kirche nicht nur neben dem reichen Bilderdienst auch eine besondere Bildertheologie; sie stellt auch ein ganz anderes Grundverhältnis auf zwischen Bild und Prototyp. Das heilige Bild ist seiner Form nach wahrhaft identisch mit dem Prototyp, und nur seinem Stoffe nach ist es irdisch. In ihm verschmilzt also das Himmlische scheidewandlos mit dem Irdischen, und das Bild ist nur wie ein „Fenster" in den Himmel, aus dessen Totum es gleichsam ein Stückchen herausschneidet.

Daß aus den beiden religiösen Welt- und Gottesanschauungen auch grundverschiedene Lebensideale hervorgehen, läßt sich erwarten. Da ist an erster Stelle das christliche Ideal des „vollkommenen" Lebens in der Form des Mönchtums und der Askese von tiefgreifender Inhaltsverschiedenheit. Innerhalb des westlichen Christentums finden wir eine reiche Typenwelt des mönchischen Ideals, wogegen dieses Ideal im Osten weit gleichförmigere Züge aufweist. Zwischen dem Lebensideal des heiligen Benediktus, in dem die Selbstheiligung dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht, und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt bis zum Werke des heiligen Ignatius, in dem der tätige Liebesgedanke sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft, das scharf zentralisiert und nach den beweglichen

„Zwecken" des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmäht, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen. Und doch — wie sehr auch die Schöpfung des Benediktus dem Orientalischen näherstehen möge — welch charakteristische Einheit ist dieses westliche Mönchsideal gegenüber dem griechischen! Vor allem fehlt hier fast völlig das höchste Idealbild, das die östliche Religiosität notwendig aus sich hervortrieb: das des Einsiedlers, der auf einem Berge der Welt abstirbt und Gott kontempliert. Die Entwicklung des Mönchtums aber strebte im Westen vom benediktinischen Typus weg und bis heute dem des Ignatius zu. Das alte hellenistische Reinheitsideal zusammen mit einer negativen Entleiblichungstechnik, die schon im Leben die Seele an die Pforten des Paradieses hinführen soll, tötet im griechisch-orthodoxen Mönchsideal ebenso sehr den christlichen Liebesgedanken, wie den besonders im Jesuitismus mit ihm innig eng vereinten kirchlichen Herrschaftsgedanken. Aus diesem Mönchstum aber rekrutiert sich nicht nur der russische Episkopat, es steht an Würde und Hoheit für das christliche Volksbewußtsein überhaupt in einer Distanz vom orthodoxen Weltklerus, die weit größer ist als in der römischen Kirche. Und umgekehrt tritt der Pope dem Volke nicht mit jener Autorität und Fremdheit gegenüber wie der katholische Priester; er versinkt viel stärker im Volksleben, und er fügt sich weit mehr seinen Sitten ein, als daß er sie einer Korrektur unterwürfe.

Von diesem höchsten Punkte, dem Vollkommenheitsideal, bleibt aber auch das rechtgläubige Ethos des

Laien abhängig. Und hier am ersten wird es uns möglich sein, uns jenem Einheitspunkt in den mannigfachen Differenzen zu nähern, von dem alle sonstigen Verschiedenheiten herfließen. Es gibt keinen Grundbegriff der christlichen Sittenlehre, der hier und dort nicht eine verschiedene Färbung erkennen ließe.

Ganz unverhältnismäßig stehen die passiven Tugenden des Duldens, Ertragens, der Demut vor den aktiven Tugenden, stehen die Leidenskraft und die Geduld vor den heroischen Elementen des evangelischen Ethos einschließlich der aktiven Nächstenliebe voran; so sehr, daß auch Übel und Böses nicht als ein zu Bekämpfendes, sondern als ein zu Erleidendes und zu Erduldendes vor der Seele stehen. Die Tolstoische Lehre vom „Nichtwiderstand gegen das Übel und das Böse", geboren aus der Furcht, durch Kampf gegen das Böse doch nur den Gesetzen seiner Mittel und dadurch ihm selbst indirekt zu verfallen, entspricht durchaus der Volksreligiosität. In dieser Sphäre des Übels und des Bösen aber stehen für die innere Anschauung auch alle Mittel und Systeme, die der Mensch gegen Übel und Böses entwickelt hat, Staat und Recht, Vergeltung, Strafe, Moral. Die moralische Entrüstung des Westeuropäers über Verbrechen, Prostitution, Laster aller Art ist durch diese innere Stellungnahme ausgeschlossen. Sie macht dem herzerweichenden Mitleiden Platz und der Verbrecher: das ist hier an erster Stelle der „Unglückliche". Eine große moralische Weitherzigkeit, verbunden mit einem tiefen wie horizontlosen Hineinschauen in die Gewebe der inneren Schicksale, die in den Seelen Gutes und Böses so tief und unscheidbar ineinanderflechten,

[1] Vgl. dazu den vorhergehenden Aufsatz „Vom Sinn des Leides".

ist eine der positiven Folgen dieser Haltung. Das Gefühl für die Tragik des Lebens, für die individuelle Unlokalisierbarkeit der Schuld und des Bösen ist daher hier so mächtig ausgebildet, daß eben in der Idee des Tragischen die ethische und die ästhetische Haltung zum Dasein überaus leicht zusammenfließen. Auch durch den Quietismus dieses sittlichen Ideals hindurch sind ethische und ästhetische Haltung viel tiefer geeint als im Westen, wie überhaupt diese Religiosität die ästhetischen Elemente des Hellenismus viel tiefer in sich aufgenommen hat wie das westliche Christentum (Bilderdienst). Ein Leontjew ist ebenso stark Ästhet wie Religiöser. (Vgl. hierzu Masaryks[1] Charakteristik.)

Sehen wir nun auf den Geist einzelner ethischer Kategorien, welche das russische orthodoxe Ethos mit dem christlichen der Westvölker zu teilen scheint. Die Religiösen beider Kirchen predigen die Demut. Aber diese Demut ist im Westen vor allem auf die Messung bezogen, welche die Person an sich selbst angesichts Gottes vornimmt; sie schließt Stolz, Selbstgefühl vor dem Nebenmenschen, vor dem Staat usw. nicht aus. Dagegen ist die Demut des orthodoxen Christus eine heftige Prostration vor allen Dingen, eine in den reinsten Erscheinungsformen fast wollüstige Glut gesuchter Selbsterniedrigung, die sich zumal beim Russen gern mit einer Art seelischem Masochismus verbindet. Gerade vor dem Sünder wirft sich dieser Mensch am liebsten auf die Knie, um seine Gemeinschaft in der Sünde zu bezeugen; um zu erweisen, daß er geheimer Mitgenosse seines großen Elends ist. Die westliche Demut ist immer

[1] Masaryk „Studien zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie". Bd. II., E. Diederichs Verlag.

wieder bezogen auf die Neugewinnung sittlicher positiver Kräfte „in Gott". Die in ihr liegende Selbsterniedrigung wird ihr niemals heiliger Selbstzweck. Hier aber ist sie Selbstzweck, und nicht nur das Heilige und Gute oder so Gesehene, sondern gerade das Böse und Niedrige wird ihr tiefster Anlaß der Betätigung. Und der Liebes- und Opfergedanke, der Kern christlicher Moral? Hier ist der Unterschied am stärksten und sichtbarsten. Gegenüber Gott überwiegt im Osten die Furcht und im besten Falle die Ehrfurchthaltung bei weitem jene der vertraulichen Vaterliebe. Diese im Grunde ja griechisch, das heißt als in sich selbst genügende und selbstgenugsame Seinsfülle primär gefaßte Gottheit hat eine Unnahbarkeit, hat eine metaphysische Ferne und jede Annäherung an sie bedarf so tausendfältig starr geregelter ritueller Vermittlungen, daß sie der Liebe nicht mehr faßbar wird. „Furcht ist die Grundlage der wahren Religion" — so hat es Leontjew auf dem Berge Athos gelernt. Und wie ist die Nächstenliebe verstanden? Vor allem so, daß sie sich dem Gedanken der Askese, der Entselbstung und Entleiblichung wesentlich unterordnet. Und das ist vielleicht der zentralste Unterschied, der hier vorliegt. Im Westen steht die Askese immer noch irgendwie im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe; sie will die Seele freimachen, damit sie diese großen positiven Akte vollziehe, die ihren Sinn und Wert allein in sich selbst tragen. Hier aber ist umgekehrt die Liebe zum Nächsten nur eines der Mittel, von sich selbst loszukommen; sie ist wesentlich Selbstflucht, oft Selbsthaß. Im Vollkommenheitsideal des mönchischen Einsiedlers kann sie darum auch ganz wegfallen und durch schärfere

Mittel der Entleiblichung ersetzt werden. Und aus derselben Dienstschaft, in die hier der Liebesgedanke tritt, verstehen wir auch, daß diese Liebe an erster Stelle sich als Auflösung der Individualität in einem schrankenlosen Gefühl der brüderlichen Leidens- und Sündengenossenschaft darstellt — daß sie primär als Mitleiden, und zwar mit Betonung des Leidens, nicht des Mitgefühls, konzipiert und erlebt ist. „Mitgenossen im Elend", so nennt schon der Grieche Marcion im zweiten Jahrhundert seine Konfessionsgenossen. Analog hierzu ist es — wie ich anderwärts zeigte —, die Kreuzesgemeinschaft mit Christus, die eine Liebesgemeinschaft im Osten erst begründet.[1] Diese Haltung wird durch das unpersönliche Gemeinschaftsgefühl der russischen Slawen und durch ihre starke Leidens- und Schmerzliebe noch gewaltig unterstützt — Erscheinungen, wie sie der russische Roman jedem vor Augen führt. Und das ist nun das Merkwürdigste, daß trotz dieser religiösen Entwertung der Persönlichkeit und des Aktiven in ihr, trotz dieses weichen Zusammenschmelzens der Seelen im grenzenlosen Mitleiden miteinander dennoch jede Seele einen ganz einsamen dunklen Weg sich gehen fühlt, daß, gruppenhaft gesehen, darum auch dem religiösen Partikularismus und Sektenwesen jede Tür offen steht. „Jeder steht im Dunkel für sich und sieht seinen Nächsten nur als traurigen Schatten vorüberziehen" (Harnack). Aber das ja ist nur die strenge Folge jenes Mittelcharakters der Liebe. Gleiches zeigt die Opferidee. Die Hingabe positiver Werte, des Glückes, des Lebens, des Reichtums und Besitzes gewinnt unter den östlichen

[1] Vgl. den Aufsatz „Vom Sinn des Leides".

religiösen Grundvoraussetzungen einen Selbstwert, der das Hinsehen auf das erübrigt, was dafür an Geistesfreiheit oder an höheren Gütern gewonnen wird. „Was will der Soldat, der in den Krieg geht?" — frägt Dostojewsky. „Er will siegen und er setzt dafür sein Leben ein" — antwortet das westeuropäische Gewissen. Dostojewsky aber antwortet: „Er will sein Leben opfern."[1] So gewinnt denn auch Schmerz und Leid in dieser Christlichkeit einen ganz wesentlich anderen Sinn als im Christentum des Westens. Es ist weder bloß Strafleiden für die ererbte Sünde, noch bloß ein Agens der Läuterung. „Läutern" läßt sich nur ein vorausgesetzter positiver Wertgehalt, zum Beispiel verschlacktes Gold. Das Leiden ist hier weit mehr. Es gewinnt für die orthodoxe Denkweise einen heilschaffenden Charakter; es führt irgendwie von selbst in den Himmel.

Die äußere Ausprägung dieses Geistes ist die orthodoxe Kirche. Dostojewsky machte sich die Sache etwas leicht. An der berühmten Stelle seines 1877 veröffentlichten Aufsatzes „Deutschland, das protestierende Reich" findet er den Hauptunterschied der westlichen von der östlichen Kirchenidee darin, daß die letztere „zuerst die geistige Vereinigung der Menschheit in Christo anstrebe und dann erst, kraft

[1] Auch das schon im Kriege gegen Napoleon und auch gegenwärtig wieder betätigte Verbrennen und Vernichten der eigenen Dörfer und Werte erklärt sich nicht nur aus militärischen Zweckmäßigkeitsgründen, wenn auch diese eine schon vorhandene Opfersucht einer rationellen Zwecksetzung unterwerfen. L. v. Rancke hat treffend beschrieben, wie Napoleon gelegentlich des Brandes von Moskau zuerst ganz klar erkannte, daß ihm hier ein „Element" entgegen trat, das alle seine westlichen Begriffe und Maßstäbe durchkreuzte. (Siehe „Die Erhebung Preußens im Jahre 1813".)

dieser geistigen Vereinigung aller in Christo, die zweifellos sich aus ihr ergebende rechte staatliche wie soziale Vereinigung verwirklichen" wolle. „Nach der römischen Auffassung ist das Ideal dagegen das umgekehrte: zuerst sich eine dauerhafte staatliche Vereinigung in der Form einer universalen Monarchie sichern und dann nachher meinetwegen auch eine geistige Vereinigung zustande zu bringen unter der Obrigkeit des Papstes, des Herrn dieser Welt." In jenem geheimnisreichen und furchtbaren Gespräch des Großinquisitors (Brüder Karamasow I, V) mit „Ihm" (Jesus) aber hat Dostojewsky wohl das Allerletzte seiner Überzeugung über die westliche Kirche niedergelegt. Der Herr erscheint nach fünfzehn Jahrhunderten wieder auf der Erde und begegnet in Sevilla dem prachtvollen Zug des Hofes und des Klerus, in dessen Mitte der Großinquisitor schreitet. Alle erkennen „Ihn". „Er aber wandelt stumm unter ihnen mit einem stillen Lächeln unermeßlichen Mitleids." In dem folgenden Gespräch zieht der Großinquisitor den Herrn vors Gericht und zeigt ihm, daß der römische Priester, er und seinesgleichen das soziale und politische Dynamit der evangelischen Freiheitsbotschaft durch die drei großen Narkotika des Wunders, des Geheimnisses und der Autorität langsam so interpretiert und umgebildet hätten, daß die gefährdete Ruhe und das Glück der Menschenherde wiederhergestellt worden sei. Das ist der springende Punkt des Vorwurfs, den Dostojewsky der westlichen Kirche macht: daß sie die auf das Glück Aller gerichtete bloße Menschenliebe[1]

[1] Daß eine große Gefahr einer solchen Entwicklung im westeuropäischen Christentum vorliegt, habe ich in meiner Abhandlung „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" eingehend gezeigt. (Siehe Abhandlungen und Aufsätze, Band I, Leipzig 1915.)

zu einer gegebenen, schwachen, religiös noch nicht umgebildeten Menschenherde, zu ihrem geheimen Zentraldogma gemacht habe und darum ihr Oberhaupt, der Papst, das Schwert der Cäsaren angenommen und die Kirche als Staat, als Fortsetzung Roms, konstituiert habe. Jesus wollte sich selbst und den Geist geben; „denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein"; aber der Mensch braucht Brot und Ruhe vor dem Geist und vor der Liebe. So der Großinquisitor! „Und sollte ich" — so fährt er fort, — „unser Geheimnis vor dir verbergen? So höre denn! Wir sind nicht mit dir, sondern mit ‚Ihm', das ist unser Geheimnis." So erscheint Dostojewsky die westliche Menschenliebe geradezu (ähnlich wie Leontjew) als das teuflische Prinzip; ja unter dieser Kategorie wird ihm westlicher Katholizismus und moderner Sozialismus und Demokratie zu einer Einheit des Falschen und Verwerflichen — wie er denn auch einen baldigen Zusammenschluß der sozialen Demokratie mit dem Jesuitismus erwartet. Deutschland, das er ganz als protestantische Macht ansieht, wird zwar diesen vereinigten Kräften römischen Christentums und sozialer Demokratie widerstehen. Aber es wird über den „Protest" nicht hinaus zu einer neuen religiösen Position kommen; es hat „sein Wort" noch nicht gesagt und wird es wohl nie sagen. So ist der wahre Christus nur in der Orthodoxie als dem Christentum des Geistes verborgen und nur durch seine Ausbreitung kann die Welt für Christus wiedergewonnen werden. Denn das Ziel des Prozesses der morgenländischen Kirchenentwicklung sieht Dosto-

jewsky in der dem Abendland entgegengesetzten Verwandlungstendenz des Staates in die Kirche. Schon Mereschkowsky hat dieser sonderbaren Geschichtsphilosophie seines Meisters schroff widersprochen: „Die historische Wirklichkeit ist dem historischen Schema Dostojewskys vollkommen entgegengesetzt: die Idee der universalen geistigen Vereinigung der Menschheit in Christo hat nur in der westlichen Hälfte des Christentums, im Katholizismus existiert — wenn auch ihre Realisierungsversuche schließlich erfolglos geblieben sind, während sich die östliche Orthodoxie von dieser Idee nicht einmal hat träumen lassen." Ich führte Dostojewskys Auffassung nur an, um zu zeigen, wie der griechisch-russische Christ von den vorher dargelegten religiösen Grundanschauungen aus die westliche religiöse Entwicklung auffassen und werten muß, so er konsequent ist. Den westlichen Gedanken, es solle das Gute und Heilige auch Herrschaft und Macht in der Welt selbst gewinnen, kann er nur als falschen, teuflischen Kompromiß mit der Erde auffassen; und das aktive Liebes- und Gemeinschaftsideal westlichen Christentums kann er nur als Zugeständnis an die menschliche Schwäche, an das Bedürfnis nach „Schlaf" und „Brot" des Menschen, als Paktieren mit der tierischen Natur verstehen. Legt man den Finger auf den Irrtum Dostojewskys, so ist klar: Dostojewsky sieht einen Verrat der Reinheit und Geistigkeit des Christentums da, wo faktisch ein ursprünglich anderer christlicher Geist in Herrschaft war, ein Geist, den er nie gesehen, nie in seiner eigenen evangelischen Verwurzelung begriffen hat. Verschiedener religiöser Geist muß aber auch verschiedene kirchliche Institutionen und

grundverschiedene Stellung der Kirche zum Staate zur Folge haben.

Für diese Verschiedenheit des Geistes, wie wir sie im Vorhergehenden schilderten, gibt es aber einen höchsten Punkt möglicher Ableitung, der am klarsten wird, wenn man einen Vergleich zieht zwischen den eigentlichen Geistesvätern der griechischen Kirche: Clemens und Origines und dem einflußreichsten Kirchenvater des Westens, Augustin. Wie Harnack treffend zeigt, ist „die morgenländische Kirche in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte dritte Jahrhundert." Sie ist Hellenismus auf der Stufe des 3. Jahrhunderts, und alle evangelischen Grundideen sind in die Gedanken und Lebensformen dieses Hellenismus eingezwängt. Die Annahme des großen Werkes des Plotin, Christus, Konstantin durch die slawisch russische Welt bedarf zwar einer besonderen Erklärung in Wesen und Einstellungen dieser Rasse, hat aber an dem religiösen Geiste im Laufe der Jahrhunderte nichts Wesentliches geändert. Und was ist die Seele dieses Hellenismus? Allem voran dies, daß Gott oder das höchste Gut gemäß der alten platonischen Eroslehre nicht als Urquell aller Liebe und Schöpferkraft, sondern als bloßes Ziel der zu Gott emporstrebenden Kreatur, als reines in asketischer Kontemplation zu fassendes und dann ästhetisch zu beschauendes und zu genießendes reines Sein vor der Seele steht.[1] In der weiteren Idee eines Stufenreiches dieser Bewegung zu Gott, eines Reiches, das ebenso die gesamte Welt als die Ordnung

[1] Vgl. hierzu meine Ausführungen über die griechische und christliche Liebesidee in „Ressentiment im Aufbau der Moralen" (Abhandlungen und Aufsätze, I. Bd.). Leipzig, 1915.

der Gemeinschaft abspiegelt, ist die Wurzel für allen Byzantinismus und seine Form der Autoritätsidee gegeben.[1] Dieser Gedanke ist nun auch der Zentralgedanke des Clemens und Origines. Augustin aber gelingt es zuerst, in dem großen Maßstabe seines Gedankensystems die christliche evangelische Geistesbewegung auch begrifflich zu fassen.

Die Idee des absoluten Seins ist bei Augustin selbst — und nicht nur die Vorstellungen über den Weg zu ihm und die Vereinigung mit ihm — vollständig umgebildet. Dieses Sein selbst ist Augustin bis in seinem Kern schöpferische Liebe und gleizeitig allbarmherziger Drang der Selbstmitteilung, der Selbsterschließung.[2] Ist aber solches das Wesen des absoluten Seins — sind es also nicht bloß nachträgliche durch Spekulation gefundene Bestimmungen seiner —, so kann es dem Menschen gar nicht anders zur Gegebenheit kommen als so, daß er seiner Seele Quell unmittelbar in diesen Urquell alles bloß statischen Seins hineingestellt und von ihm gespeist erlebt; daß er also die Liebesbewegung, die ja eben Gott ist, nachvollzieht, mitvollzieht. Ist weiter ein Ziel dieser göttlichen Liebesbewegung Erbarmen mit dem Menschen, Liebe zum Menschen, so kann es Gottesliebe, die nicht zugleich Nächstenliebe wäre, auch gar nicht mehr geben. Nicht zwei getrennte Akte sind es nach Augustin, in denen wir in der Gottesliebe Gott und in

[1] Vgl. in meinem Buche „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg", die Charakteristik der russischen Autoritätsidee, S. 269 und das Folgende. Leipzig 1915.

[2] Eine besonders kraftvolle Darstellung dieses tiefen Differenzpunktes gibt neuerdings Ernst Troeltsch in seinem Buche „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter", 1915, S. 86 und die folgenden.

der Menschenliebe den Nächsten umfassen — etwa nur, um ein „Gebot Gottes" zu erfüllen. Und noch weniger ist wie bei jenen großen Alexandrinern die Nächstenliebe nur ein Glied im Gefüge der negativen asketischen Leistungen, durch die wir uns entleiblichen, entsinnlichen und hierdurch erkennend mit Gott in Berührung treten sollen. In der Kontinuität eines und desselben Aktus vielmehr, in welchem sich die Seele in der Gottesliebe zu Gott erhebt, neigt sie sich auch zum Menschen — und das wäre nicht der allbarmherzige Gott, sondern nur ein starrer hellenischer Seinsgötze, den sie erfaßt, bliebe das Ausschlagen der Gottesliebe in Nächstenliebe aus. Damit aber ist jene vorher gekennzeichnete eigentümliche Doppelbewegung westlicher Religiosität des gleichzeitigen Hinauf- und Herabsehens, der Erhebung zu Gott und der Erwirkung des Göttlichen im Umkreise der Welt, in der Gottesidee und im Grundverhältnis des Menschen zu Gott selbst verwurzelt. In dieser Augustinischen Auffassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22) als eines dynamischen Aktes ist die Seele der westlichen Christlichkeit in klassischer Weise formuliert worden — ja die Seele der echten evangelischen Christlichkeit überhaupt.[1] Und das ist das Wesentliche, daß die großen Theologen der griechischen Kirche Clemens und Origines und ihre Nachfolger im Gegensatze zu Augustin trotz alles Einzelkampfes gegen Neuplatonismus und Gnosis von

[1] So auch a. a. O. Troeltsch, S. 88 mit den Worten: „Ja, man kann sagen, daß, soll das Ethos Jesu überhaupt spekulativ ausgedrückt und konstruiert werden, dies die einzig zutreffende Deutung ist, die den innersten Sinn trifft."

der geistigen Bewegungsrichtung des Platonismus abhängig bleiben; von jener Richtung, die nur eine eindeutige Bewegung der Seele nach „oben", nach Gottverähnlichung durch Sprengung der Leibesbanden ist. Dieser „Platonismus" setzt immer irgendwie das Gute dem Geiste, das Böse dem Sinnlichen gleich. Er kennt keine Scheidung von Gut und Böse innerhalb des geistigen Willens selbst und andrerseits keine Durchwirkung und Eingestaltung des Guten in die sinnliche irdische Sphäre. Und analog muß er — vergleiche den Aufsatz über „Liebe und Erkenntnis" — der Erkenntnis den Vorrang vor der Liebe geben und in einer kontemplativ ästhetischen Haltung zum Göttlichen endigen.

Von diesem höchsten Punkte des Gegensatzes lassen sich alle vorher entwickelten Unterschiedsmomente ableiten, und es mag am Schlusse noch kurz gezeigt werden, wie aus ihm auch die Differenz der kirchlichen Institution hier und dort hervorgeht.

Es möchte zunächst als das Wunder der Wunder erscheinen, wie es denn möglich sei, daß eine ihrem Ursprung und Sinn nach so weltflüchtige, so passiv-kontemplative, so ästhetische, aus hellenistischer Dekadenz geborene feine und subtile, herbstliche Religiosität sich mit einem der größten Gewaltstaaten der Geschichte, mit der russischen Autokratie, so innig verschmelzen konnte. Und wenn irgendwo, liegt hier das „Geheimnis" Rußlands — ein Geheimnis, das ganz zu lüften vielleicht niemals einem westlichen Menschen gelingen dürfte. Einen Schleier dieses Geheimnisses, der, gehoben vielleicht noch am ersten in die tiefe leidende Ironie des Antlitzes des russischen Menschen schauen läßt,

bildet das für uns meist ganz verdeckte Verhältnis, das auf dieser religiösen Grundlage das Bild irgendwelcher irdischen Macht und Herrschaft zum religiösen Sinn des Daseins in der Seele des russischen Menschen gewinnen muß. Was ich meine, läßt sich nur sehr schwer für unsere Ohren ausdrücken, und nur zuweilen tastet das Erleben an den Schleier dieses Geheimnisses heran. Suche ich Worte, so möchte ich sagen: wenn der russische Christ sich dreimal, wenn er sich hundertmal als „getreuer Hund" irgendeines seiner vielen „Herren" verbeugt, wenn alle die vielen, vielen Seelenschichten seiner weiträumigen Seele — mit Ausnahme der letzten in den Gefühlen der Furcht, der Ehrfurcht, der Selbstdemütigung vergehen, so bleibt doch in der allerletzten Schicht etwas zurück, das ich nur als die Überlegenheit der heiligen Ironie bezeichnen kann: „Armer, lieber Mensch — wie schwer hat es dir Gott gemacht, daß du mich beherrschen mußt, daß du also mehr Teil haben mußt am grundsätzlich Bösen dieser Welt als ich!" Denn die Macht ist an sich böse — dies ist im Gegensatz zum westlichen Christentum russischer Glaube.[1] Und das, das ist die innere Haltung, die — so tief sie alle letzte Achtung der Autorität ausschließen muß und alle Anerkennung ihrer letzten Rechtmäßigkeit — doch jede Autorität, ja jede Art von Gewaltherrschaft verewigt, verewigen muß,

[1] Jakob Burckhardt, der diesen Satz Schlossers in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" als sein eigenes Bekenntnis ausspricht, widerspricht mit ihm allem europäischen Ethos und Bewußtsein. Auch bei ihm ist übrigens der Satz Folge einer wesentlich ästhetisch-kontemplativen Geschichtsbetrachtung. Wäre die Macht an sich böse, so wäre auch die Macht des Guten eine contradictio in adjecto. Und wie könnte man Gott selbst dann Allmacht zuschreiben? Vgl. hierzu K. Joëls feinsinniges Buch über J. Burckhardts Geschichtsphilosophie.

da sie all das, was Aufstand, Revolution geben könnte, nämlich Macht oder gleiche Macht gegenüber dem Herrn, von vornherein in der Tiefe als das „Böse" ablehnt, und ein Höheres in religiöser Form in der heiligen Ironie schon zu besitzen glaubt. Den Gewaltaktivismus des Staates — eben diesen muß diese Christlichkeit in ihrer letzten Tiefe ersehnen, ihn muß die Überlegenheit der heiligen Ironie irgendwie bejahen, um sich selbst zu erhalten. Und nur ob dieser Haltung kann es geschehen, daß dieser russische Mensch in aller gewalttätigen Beherrschtheit so furchtbar frei, so innerlich ungebunden und unverpflichtet von allem Gesetz und Recht in seiner Seele bleibt, wie wir es nicht ahnen können. Wer gegen die Welt überhaupt revoltiert — wie sollte er revoltieren gegen einen Staat, gegen eine Herrschaft? Aber wie ist die gleichzeitige Grundhaltung des Herrn auf der gleichen religiösen Grundlage beschaffen, wenn er die Verbeugung sieht? In seinem tiefsten Zentrum wird der russische Christ immer mit schlechtem Gewissen herrschen und irgendwo sich immer „schämen", daß er herrschen soll. Dieses „schlechte Gewissen" des Herrschers ist das Gegenspiel zur Überlegenheit der heiligen Ironie des Dieners. Wie die letztere Haltung aber jede wahre Achtung vor der Autorität ausschließt, so die erstere jede strenge Gewissenhaftigkeit und jeden Gesetzessinn in der Ausübung der Herrschaft. Ein Herrscher mit „schlechtem Gewissen" muß zur Willkür und Gewalt neigen, da ihm ja das Ganze der Sphäre seiner Herrschaft nicht im Göttlichen, sondern in der Sünde verankert ist. Mit gutem Gewissen haben in Rußland vielleicht nur Menschen germanischer Abstammung zu herrschen gewußt. Gerade durch dieses hier typisierte seelische Grundverhältnis, das auch das von Kirche und Staat bedingt, fordern sich diese Christlichkeit und die Autokratie gegenseitig, ja stärken sich auf geheimnisvolle Weise.

In dem Medium dieser seelischen Verfassung wird nun aber die grundverschiedene Kirchenidee hier und dort leicht begreiflich. Aus Harnacks Gegenüberstellung der Hauptpunkte hebe ich kurz hervor: die östliche Kirche ist reine, streng rituelle Jenseitigkeitsanstalt, die den Gläubigen mit dem Vorgenuß der himmlischen Welt erfüllt. Die westliche Kirche ist — gemäß der Doppelbewegung des religiösen Impulses nach oben und nach unten — zugleich Jenseitigkeitsanstalt und Reich Gottes auf Erden. Darum muß sie nicht nur passive, sondern auch aktive Tugenden im Gläubigen zu entfalten suchen. Der Mönch steht im Osten im Ansehen hoch über dem Weltpriester, welcher verheiratet ist und sich dem Volkstum und der Sitte eng anschmiegt. Der Mönch ist im Westen fast stets Priester und ist, wenn nicht dem Weltpriestertum faktisch untergeordnet, so doch mit ihm eng geeint. Der Weltpriester ist unverheiratet und dadurch dem Volkstum überlegen. Der östliche Weltpriester ist an erster Stelle priesterlicher Liturg, der durch strengste Befolgung des starren Rituals die Heilsgüter dem Gläubigen zuzuwenden hat. Die richterliche Seelenleitung tritt bei ihm zurück, wogegen sie im Westen die erste Stelle unter den Funktionen des Priesters hat. Die östliche Kirche soll, da sie ausschließlich mit der jenseitigen Bestimmung ihrer Glieder, nicht aber mit der organischen Durchdringung der Welt mit dem Geist des

Evangeliums zu tun hat, keine staatsförmig aufgebaute Institution sein. Die westliche Kirche soll dies sein, da sie neben ihrer Jenseitigkeitsfunktion Christi Herrschaft auf Erden zu verbreiten hat. Die östliche Kirche hat als höchste Behörde nur eine heilige Versammlung, die mit unfehlbarer Sicherheit ausschließlich nach der Tradition Glaubens- und Sittenfragen entscheidet. Dagegen muß die westliche Kirche eine personale, stetige, höchste Regierungsgewalt haben, welche zwar nach Würdigung der Tradition, aber gleichwohl ex sese „unfehlbar" entscheidet; dadurch aber der historischen Entwicklung und ihren Lagen weit anpassungsfähiger ist. Die orthodoxe Kirchenidee schließt eine Vielheit von orthodoxen Kirchen nicht aus. Da alle auf die Welt gerichtete Aktivität dem religiösen Geiste nach von ihr in den Staat verlegt ist, soll sich die Kirche dem Staate so organisch über- und unterordnen, daß sie ihn zwar rein geistlich und insonderheit des Staates Oberhaupt leitet, aber — so weit sie dieser Leitung gewiß ist — sich ihm in allem übrigen unterordnet. Die westliche Kirche als Gottesreich auf Erden, als Gottesreich „auf" dieser, aber nicht „von" dieser Welt muß hingegen eine Einzige sein, und da die religiössittliche Aktion auf die Welt auch schon in die rein religiöse Lebensaufgabe aufgenommen ist, kann sie sich keinem Staate eingliedern, sondern muß ihre volle Selbständigkeit gegenüber den Staaten wahren. Ja, sie kann nur solche Staaten anerkennen, die sich dem primär von der Kirche verwalteten christlichen Sittengesetz unterordnen. Der römische Priester ist nicht dem Volkstum organisch eingeordnet, sondern kontrolliert nach Maßgabe der kirchlichen Oberleitung

seine Sitte. Für die östliche Kirche ist alle religiöse Wahrheit, da sich solche auf praktische Formung und Leitung wechselnder irdischer Angelegenheiten nie unmittelbar beziehen kann, sondern nur auf Lehre, Kultus, Liturgie im „christlichen Altertum" beschlossen. Alles neue ist falsch, weil es neu ist. Ihr Ritual ist von starrstem Konservativismus. Auch die westliche Kirche kennt keine Entwicklung des Gehalts ihrer Glaubens- und Sittenlehre, wohl aber eine Entwicklung des geistigen Eindringens in diesen Gehalt und eine „Geschichte" seiner Formulierung. Darum können durch ihr Oberhaupt stets bestimmte Sätze als Glaubens- und Sittenlehre neu definiert werden. In Kultus, Disziplin und Sitte hingegen ist ein viel größerer Kreis des Veränderlichen anerkannt als im Osten.

Unter diesen Hauptpunkten der Differenz ist kein einziger, der sich nicht aus dem oben genannten Gegensatz des hellenistischen und des evangelisch-augustinischen Prinzips voll verstehen ließe — wenn hier auch nicht alle vermittelnden Glieder aufgedeckt wurden.

Inhalts-Übersicht

	Seite
Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung	1
Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)	26
Vom Sinn des Leides	41
Vom Verrat der Freude	104
Liebe und Erkenntnis	110
Über östliches und westliches Christentum	148

7522

COLUMBIA UNIVERSITY
0032139950

193 Sch 22 M.
Scheler V.1.
Schriften zur Soziologie
und Weltanschauungslehre

193 Sch 22 M
1

NOV 13 1929

VOLUME 2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

MAX SCHELER

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE
UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

LEIPZIG 1923

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

MAX SCHELER

NATION
UND
WELTANSCHAUUNG

LEIPZIG 1923

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

29-46624

Copyright Mai 1923 by
Der Neue Geist-Verlag,
Leipzig

193Sch22
M
v.2

Druck und Verlag der Offizin W. Drugulin, Leipzig

Vorrede.

In dem vorliegenden 2. Bande der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ sind eine Reihe von Aufsätzen zusammengefaßt, welche den Teil der Weltanschauungslehre betreffen, den man als Weltanschauungslehre der Nationen bezeichnen kann. Gemäß dem Sinne des ganzen Werkes, eine häufig vom Publikum gewünschte Neuauflage des Buches „Krieg und Aufbau“ zu ersetzen und zugleich die bisher veröffentlichten und unveröffentlichten Forschungen des Verfassers zur Weltanschauungslehre und Soziologie zu einer Einheit zusammenzufassen, sind in diesem Bande die in das Themabereich fallenden Teile des Buches „Krieg und Aufbau“ mit einer national-pädagogischen Abhandlung vereinigt worden, die unter dem Titel „Von zwei deutschen Krankheiten“ zuerst in dem unter der Leitung des Grafen Keyserling herausgegebenen Sammelband „Der Leuchter“ (O. Reichl, 1919) erschienen war.

Die deskriptive Weltanschauungslehre, wie sie in dem einführenden Aufsatze des 1. Bandes „Moralia“ definiert wurde, hat zur Wirklichkeit und zum Wesen der Nationen ein zwiefaches Verhältnis. Man kann einmal „die“ Nation als Gruppenform und eine oder die andere Nation als konkrete Realität (insbesondere die eigene) als Gegenstand und Wertgebilde der Weltanschauungen ansehen, deren Sinngehalt man beschreiben will; und man kann die Nationen als geistige Subjekte von bestimmten Weltanschauungen und Ethosformen eigener Art betrachten. Im ersten Sinne ist es klar, daß sowohl die Gruppenform der Nation an sich als bestimmte Nationen etwa in den verschiedenen religiösen Weltanschauungen (z. B. Pantheismus, Theismus, Lehranschauungen der christlichen Kirchen), ferner in den verschie-

denen metaphysischen oder sozialen Weltanschauungen (z. B. dem marxistischen Sozialismus) einer sehr weitgehend verschiedenen Auffassung, Wertschätzung und Beurteilung unterliegen. Dieses Problem ist in dem vorliegenden Bande häufig gestreift, ist aber nicht der wesentliche Gegenstand der Untersuchung. Dieser Gegenstand ist vielmehr das, was man als die weltanschauliche Denkart der Nationen als geistiger Subjekte bezeichnen kann, der Weltanschauung – das heißt ihre Weltauffassung und nicht minder ihre Selbstauffassung. Die Selbstauffassungen der Nationen brauchen ihrem wahren Wesen und faktischen Geiste nicht genau zu entsprechen, d. h. dem Geiste, der sich ihren typischen Kulturwerken und ihren führenden Persönlichkeiten objektiv einwohnend auffinden läßt, sie sind aber stets selber Ausdrucksformen, und zwar fundamentale Ausdrucksformen ihres nationalen Geistes. Obgleich sich die Untersuchung der zweitgenannten Beziehung von Nation und Weltanschauung mit der differenziellen Völkerpsychologie berührt (wie sie systematisch z. B. in neuerer Zeit Fouilée gegeben hat), ist ihr Problem gleichwohl von demjenigen der Psychologie der Völker als konkreter Individualitäten genau unterschieden. Denn nicht als psychische Gesamtorganismen mit ihren intellektuellen und charakteriologischen Eigenschaften, Begabungen und Dispositionen werden hier die Nationen gefaßt, sondern als sich selbst erlebende lebende Subjekte, deren gegenständliches Korrellat eben die Welt, Gott, andere Nationen und auch sie selber sind, — aber eben all das beschränkt durch und eingebildet in die Leitkategorien je ihrer individuellen Weltanschauungsformen.

Den verschiedenen Aufsätzen haftet in manchen Äußerlichkeiten – nie im Kerne ihres Gehaltes — da und dort Zeit- und Weltlage ihrer ersten Niederschrift an. Darum ist die Jahreszahl ihrer Entstehung beigefügt worden.

Über das Wesen der Nation als einer vorherrschenden, alle anderen an Bedeutung übertreffenden Gruppenform innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Zeitphase des Abendlandes ist in diesem Bande noch nichts systematisch Ausführliches gesagt. Ebensowenig ist erörtert das leider

noch wenig auf tiefere Weise behandelte Problem vom geistessoziologischen und realsoziologischen Ursprung der Nation als Gruppenform, d. h. die Lehre von den unumgänglichen positiven und negativen Daseinsbedingungen, die — z. B. auf sprachgeschichtlichem Gebiet (Ausbildung einer Volkssprache zur „nationalen", Bildungssprache durch eine sprachschöpferische Literatur), auf religiösem und kirchlichem Gebiete (Abbau des kirchlichen Universalismus und seiner lateinischen Universalsprache), in der politischen Sphäre (Auftreten der nationalen Staatsbildungen und Fortschritt der bürgerlichen Demokratie gegenüber den feudalen übernationalen und den ständischen Zusammenhängen) auf dem Boden des Ökonomischen (Auflösung der mittelalterlichen Weltwirtschaft und Emporbildung der vom bürgerlichen Unternehmertum des dritten Standes geleiteten Erwerbswirtschaft), rassengenealogisch (quantitativ steigende Mischung und besondere Arten der Blutmischung) und endlich auf dem freien geistig-kulturellen Gebiete (Erstehung der Nationen als autonomer Kultursubjekte einer geistigen Welt von nationalem Recht, Literatur, Kunst, Philosophie), — die Verwirklichung von Nationen zur Voraussetzung hatte. Ich möchte nur bemerken, daß diese letztere Frage nach dem Ursprung der Gruppenform der „Nation" selber und seinen allgemeinen Bedingungen (eine Frage, deren Beantwortung allein uns auch erst bestimmte Erwartungen über das künftige Schicksal der Nation als Gruppenform nahelegen könnte) mit den geschichtlichen Problemen von der Entstehung etwa der gegenwärtigen abendländischen Nationen als konkreter Geschichtskörper nichts oder doch nur sehr wenig zu tun hat. Diese soziologische Frage ist bisher, soweit ich sehen kann, abgesehen von einigen tiefgreifenden Bemerkungen Max Webers, nur von Ludwig Bauer, dem österreichischen Sozialisten, in seinem bekannten Werke zu beantworten versucht worden, und zwar im Sinne der ökonomischen Geschichtsauffassung von Karl Marx — einseitig beantwortet, ja falsch wie mir scheint — nämlich so, daß die Gruppenform der Nation als Ergebnis bestimmter ökonomischer Klassenkämpfe erscheint (durch Klassenkämpfe der Zukunft also auch überwindbar gedacht werden muß), Nationalhaß also oder sonstiger

gefühlsmäßiger Gegensatz von Nationen auf die Nachwirkung verhüllten oder versteckten Klassenhasses zurückgeführt wird, der sich in der nationalen Ideologie jeweilig nur formuliert.

Wir werden erst im 4. Bande dieses Werkes die genannten beiden Fragen nach Wesen und Ursprung der Nation als Gruppenform auf eine vertieftere Weise zu stellen suchen, und unsere Antwort wird die Grundrichtung haben, die in einem Satze vage angedeutet sei: Die Nation als Gruppenform ist eine ausschließlich dem Abendlande der modernen Welt angehörige Gruppenform geistiger Gesamtpersonen, deren Werden auf dem Zusammentreffen gewisser verstehbarer Wirkungen beruht, die aus den Differenzierungsvorgängen der geistigen Funktionen und Werkgebiete des führenden neuabendländischen Menschentypus hervorgehen, zusammen mit den nicht verstehbaren Gesamtwirkungen ganz bestimmt umschriebener soziologischer Realfaktoren, unter denen die moderne Umbildung der Klassenstrukturen des abendländischen Kulturkreises und die Kämpfe, Niederlagen und Siege der Klassen nur einen einzigen, allerdings wesentlichen Faktor — aber keineswegs den primären oder ausschlaggebenden ausmachen. Auf die künftige Entwicklungsrichtung dieser Gruppenform wird von solcher Soziologie des Ursprungs der Nation als Gruppenform vielleicht einiges neue Licht fallen.

Der 4. Band ist also vom Leser seiner Zeit zur Ergänzung dieses 2. Bandes heranzuziehen. Endlich sei noch bemerkt, daß sich auch im 3. Bande dieses Werkes in der Abhandlung über „Soziologische Neuorientierung" ein Abschnitt befindet, betitelt „Die Nation und ihre Querschichtungen", den man nicht ohne einigen Nutzen für das Problem der Nation lesen wird.

Köln, Ende April 1923.

Max Scheler

Über die Nationalideen der großen Nationen (1919)

Im Jahre 1918 hielt der damalige, nunmehr verstorbene Präsident der Académie française, der auch in Deutschland wohlbekannte Philosoph Emile Boutroux in Lausanne einen Vortrag über die französische Nationalidee, der in mehr als einer Hinsicht unserer Beachtung wert ist. (S. Bibliothèque Universelle et Revue Suisse, Nr. 238.) Schon seine Problemstellung verdient mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher zuteil geworden ist.

Ob wir es bei einer Gruppe oder Bewegung, die sich „nationalgesinnt" nennt, auch mit echter und unmittelbarer nationaler Gesinnung zu tun haben oder mit einer der vielen Formen nationalistischer „Ideologien", durch welche ein irgendwie an die Nation mitengagiertes partikulares Interessengebiet einer Klasse seine Interessenten sich nur darum „national" gebärden läßt, um die ganze Nation in die Dienste dieses Interesses zu stellen, diese Frage, die bei aller theoretischer Beschäftigung mit dem Problem der Nationen immer wiederkehrt, besitzt zu ihrer Beantwortung ein höchstes Kriterium. Ist die Gruppe echt nationalgesinnt, so wird sie sich niemals auf den allgemeinen Begriff der Nation berufen, der für alle Nationen derselbe ist, sondern stets auf die konkret individuelle Nationalidee der eigenen

Nation. Haben wir es dagegen mit einer unechten „Ideologie“ zu tun, die zur treibenden Kraft nur die in allen Nationen gleichartigen Klassen-Interessen hat, so ist dafür das erste Zeichen, daß die individuell konkreten Nationalideen übersprungen werden und in der Argumentation die eigene Nation nur als ein „Fall“ von Nation überhaupt erscheint. Nationalistische (freilich auch internationalistische) „Ideologien“ solcher Art gibt es eine ganze Menge, z. B. die Ideologie des je national engagierten beweglichen Kapitales, die Ideologie der an dieses Kapital engagierten Arbeiterinteressen, die nationalistischen Ideologien gewisser Berufe (z. B. Militärparteien, Kriegslieferanten), die Ideologie der nationalistischen Stellenjägerei und Ämtersucht. Schon darum ist es von höchster Wichtigkeit, den seinem Ursprung nach stets klassenhaft bedingten „Nationalismus“ von den konkreten Nationalideen, die auf dem Boden der Nationen selbst erwuchsen, genau zu scheiden.

Schon darin zeigt sich ein tiefgehender Wesensunterschied der Großmächte, ob und wie weit sie sich selbst primär überhaupt als Nationen oder als Staaten bezw. als Reiche usw. fühlen und begreifen. Ganz offenkundig ist, daß sich primär als „Nationen“ nur Frankreich und Italien selbst verstehen, das heißt die beiden geschlossensten nationalen Staatskörper Europas — beide mit einer ganz sonderbaren historischen Vergeßlichkeit betreffs der staatlichen Einheitsgrundlagen ihres gegenwärtigen nationalen Bewußtseins. England, dessen Volkstum, Sitte, Tradition auch jenseits aller Staatsgewalt so zähe zusammenhält, faßt sich selbst primär weder als Staat noch als Nation auf, sondern als „Empire“. Rußland gar hatte die Nationalidee überhaupt nicht aus sich heraus geboren; nur ein kleines Häuflein seiner „Intelligenz“ hat diese Idee vom Westen importiert bekommen und dann mit ganz anderen Dingen zu verflechten gewußt. Seine lebendige und umfassende Einheit bekundete sich vor dem Weltkriege in der Formel „Gott und der Zar“, das heißt sie war wesentlich durch Orthodoxie, die vorwiegend russische Sprache und den im Zaren vorbildlichen Patriarchalismus, der so lange vorherrschenden gesellschaftlichen Struktur, bedingt. Das deutsche Nationalbewußtsein überhaupt ist das historisch noch am wenigsten staatlich und politisch fundierte in ganz Europa — wie es denn auch während der Zeiten weitgehendster staatlicher Zersplitterung Deutschlands als nationales Kulturbewußtsein erhalten blieb. Aber es ist doch auch heute noch stark fühlbar verschieden vom deutschen Staatsbewußtsein — und dies trotz der Politisierung, die es zuerst in der Befreiung vom Joche Napoleons und später durch Bismarck und das Reich erfahren hat. Schon die abgesprengten Stämme in der Schweiz, im vlämischen Belgien, in Kurland und Österreich bringen es mit sich, daß Deutschland sich primär als Staat und erst sekundär auch als Nation begreift. Es ist also höchst paradox, daß — wie Boutroux aufs neue beweist — das gesamte französische Denken die Nation dem Staate an Bedeutung weit überordnet. Denn gerade das französische Nationalbewußtsein ist durch das Werden des absoluten Staates im 17. und 18. Jahrhundert weit stärker bedingt als das deutsche. Niemals hat es die Prüfung auf seine staatsfreie Haltbarkeitsgrenze erfahren, eine Prüfung, die dem deutschen so viele Jahrzehnte zuteil wurde. Boutroux hat ganz recht,

wenn er an der deutschen Philosophie zeigt, daß sie seit Kant überhaupt dazu neigt, nur den Staat als eine höchste sittliche Sozialgröße anzusehen, die Nation aber (gleich dem „Volke", und in der Tat meist viel zu wenig von ihm unterschieden) zu der Gruppe der bloß „natürlichen" Gemeinschaftsbildungen zu rechnen. Der Staat, er ist schon Kant das höchste soziale Gut, — nicht die Nation. Der Staat ist Hegel die „objektive sittliche Vernunft", ja „der lebendige Gott auf Erden", — nicht die Nation. Auch ich finde in diesen und ähnlichen Bestimmungen maßlose Übersteigerungen der Staatsidee, verständlich nur als Überspannungen und Generalisierungen des eigenartigen Selbstbewußtseins eines konkreten Staates, nämlich Preußens, das heißt eines Gebildes, das gleichsam modern rationaler „Staat", unsichtbares selbstgeprägtes Willenswesen in puro ist; wie auch das Adjektivum „preußisch" in natürlicher Sprechweise nur in die Verbindung „preußischer Staat", nicht in jene preußisches Volk (so wie bayrisches Volk usw.) eingeht. Als „deutsch" schlechthin können diese philosophischen Übersteigerungen also durchaus nicht gelten; wohl aber kann dafür gelten, daß die Staatsidee überhaupt bei uns auch da noch einen Gefühlsvorzug vor jener der Nation genießt, wo wir von der „deutschen Nation" in der Sprache des Tages (nicht der Wissenschaft) reden — wobei kaum jemand etwa die deutsche Schweiz mitumspannen will. Doch auch dieser „Vorzug" des Staatsgedankens muß richtig verstanden werden. Der Staat ist uns Deutschen nicht, wie es Boutroux darstellt, das höchste irdische Gut schlechthin, sondern nur das höchste Willens- und Handlungsubjekt der Geschichte. Gewiß stellen wir

die Nation praktisch im Dienste des Staates, nicht über ihm herrschend vor, und sind weit entfernt, mit den Franzosen den Staat nur als die „Organisation der Nation" zu begreifen, oder gar einer „Nationalversammlung" das Recht zu vindizieren, den Staat nach ihrem Majoritäts-Belieben umzuformen;[1] denn das hieße die Nation als solche auch zu einer politisch handelnden Kraft machen. Das Schicksal des Frankfurter Parlaments ist dafür charakteristisch. Darum bleibt uns aber doch der höchste Sinn des Staates selbst nur darin beschlossen, daß er die sittlich autonomen und freien Kräfte der ihm unterworfenen Gruppen und Personen zu entfalten und in zweiter Linie die in der Nation schlummernden, nach Stämmen und Individuen ganz verschiedenartigen kulturbildenden Anlagen zu ihrer höchsten Wirksamkeit zu bringen habe. Ganz anders Frankreich! Einerseits der häufige Wechsel der Regierungen und Verfassungen seit dem Sturz des ancien régime, andererseits die nur durch die einzigartige Traditionsträgheit aller mittleren und niederen Verwaltungsformen — trotz dieser Verfassungsänderungen — begreifliche Vergeßlichkeit der Franzosen, daß doch die Einheit ihres Nationalbewußtseins weit stärker durch den Staat geschmiedet wurde als das deutsche Nationalbewußtsein, haben es zusammenwirkend mit sich gebracht, daß die Franzosen die Staatseinheit als das Flüchtige, Wechselnde, die nationale Einheit aber als

[1] Daß seit der Niederschrift dieses Aufsatzes in Weimar geschah, was oben als unangemessen der deutschen Geschichte bezeichnet ist, — notwendig geschah —, hat das Verhältnis von Staats- und Nationalgedanken im deutschen Bewußtsein tiefgehend gewandelt — aber auch die tiefen Widersprüche zwischen Reichsgedanken und Föderalismus (Bayern) gesetzt, die sich noch nicht ausgewirkt und gelöst haben.

das historisch Konstante und Feste begreifen. Und dieselben Momente haben es bewirkt, daß sie auch den politischen Willen in die Nation zu verlegen neigen und gerade damit die sittliche und kulturbildende Mannigfaltigkeit der nationalen Kräfte einer künstlich-uniformen Regelung unterwerfen, die der deutschen Freiheitsidee in allen Dingen des Geistes (z. B. Sprache, Kunst usw.) ganz und gar zuwider ist. Gerade das, was Boutroux die französische Nation nennt, ist faktisch nur der nachdauernde Geist des hinter dem rapiden Regierungs- und Verfassungswechsel verborgenen, innerlich unüberwundenen ancien régime; diese „Nation" ist also in ganz besonderem Maße Staatswerk, Tradition einer Phase des französischen Staatslebens. Indem Boutroux diese uns natürliche Achtung vor den genannten freien Kräften, deren Dasein wir für alle unsere berühmte „Organisation" als selbstverständlich voraussetzen und für deren höchste Auswirkung wir alle „Organisation" nur gestalten, unterschlägt, indem er in unserer „Organisation" vielmehr eine staatliche normative Leitung der Gewissen und der Geister sieht, erweckt er das schaurige Bild eines öden Staatsmechanismus, in dessen Fangnetzen bei uns alles schöpferische Leben von Individuum und Nation ersticke. Er merkt aber gar nicht, daß er uns dabei die französische Idee einer zentralisierten Staatsmoral und Staatskultur als Ideal zuerst unterschiebt, und er sieht nicht, daß dem germanischen Staatsbegriff überhaupt von Hause aus nichts fremder ist, als dem Staate eine die Gewissen leitende und eine kulturschöpferische oder auch nur kulturregelnde Rolle zu geben.

Die Entwicklung der französischen Nationalidee durch Boutroux ist zwar echt französisch — aber sie ist leider

auch voll grausamer Widersprüche. Zuerst wird die Nation als eine „moralische Gesamtperson" definiert, die im Verhältnis zu andern Nationen denselben „Prinzipien der Freiheit und Gleichheit" unterliege, welche die Erklärung der Menschenrechte von 1789 für die Individuen geltend gemacht habe. „La théorie française de la nationalité consiste à étendre aux nations ce qui, dans cette maxime, est affirmé des individus". Aber im selben Atem, in dem die Nation als eine selbständige moralische Person erklärt wird, wird als Zeichen (marque) der Personalität einer Nation der gemeinsame, bewußte, freie Wille der Bürgerindividuen (citoyens) erklärt, gemeinsam zu leben und ein „politisches Gemeinwesen" zu bilden (communité politique). Hat man je gehört, daß die Einheit einer Person auf dem freien, bewußten Willen ihrer Teile beruhen könne? Es ist doch klar: entweder ist die Nation keine „Person", dann mag sie auf so etwas wie „libre consentiment" beruhen oder ihre Einheit doch an diesem „consentiment" gemessen und beurteilt werden; oder sie ist eine personale Realität, und dann müssen es völlig andere Kräfte sein, die sie zur Einheit zusammenbinden, als solche „freier Willenserklärung" der Individuen. Im Willen gar, „ein politisches Gemeinwesen zu bilden", wird der Staat (echt französisch) schon in die Nation hineingeheimnißt, so daß es dann freilich nicht mehr allzu schwer ist, den Staat der Nation hinterher pathetisch unterzuordnen. Schon in diesen Punkten ist unsere deutsche Nationalidee in der Tat eine völlig andere. Nation — das ist für uns eine geistige Gesamtperson, die in allen Gliedern, (das heißt Familien, Stämmen, Völkern, denn Individuen sind niemals „Glieder") ursprünglich mitlebt und dies auf solche Weise, daß

nicht individuelle Selbstverantwortung des Einzelwillens, ihr anzugehören, sondern ursprünglich solidarische Mitverantwortung jedes Gliedes für Existenz, Sinn und Wert des Ganzen das sittliche Wesen der „Nation" ausmacht.[1] Diese Solidarität aber bewegt sich für uns zunächst nur in der moralischen und geistigen Sphäre und ist scharf gelöst von allem „politischen" Gemeinwesen und positivem Rechte. Aber was Boutroux eben noch bloßes Zeichen (marque) der Existenz einer Nationalperson war (libre consentiment), das wird ihm im Fortgang der Untersuchung, in dem er sich der elsaß-lothringischen Frage zuwendet, flugs zum Wesen der Nation überhaupt, — so daß die „Personalität" der Nation sich schließlich in einen momentanen Versammlungsbeschluß vorstaatlicher „citoyens" gemäß dem puren Majoritätsprinzip auflöst.

Zwar stellt Boutroux ein Prinzip auf, das wir im Gegensatze zu seiner Behauptung und etwaiger Erwartung durchaus unterschreiben. Es lautet, daß rein objektive und nur auf Grund von „Quellen" durch die Wissenschaft feststellbare Tatbestände der Geschichte der Art z. B., „wem einst ein Territorium gehörte", welche objektive Rassenzusammensetzung eine Bevölkerung besitzt usw., niemals als Kriterien der nationalen Zugehörigkeit einer Gruppe verwandt werden dürfen, sondern nur je gegenwärtige in dieser Gruppe erlebte und von ihr wie von den um sie konkurrierenden Nationen erlebbare Tatsachen. Aber das ist nun echt französisch, daß Boutroux zwischen solch rein objektiven quellenmäßigen historischen Tatsachen-Feststellungen (die schließlich

[1] Vgl. jetzt zu Obigem: Karl Pribram „Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus". Archiv f. Sozialw., 49. Bd. 2. Heft.

bis zu Adam gehen können) und der bewußten Willensaussage der Individuen der national problematischen Gruppe bei Gelegenheit einer Abstimmung, zu welcher Nation sie gehören wollen, überhaupt nichts in der Mitte sieht. So ist es gewiß nicht ein geographisch abgegrenztes Territorium, dessen einstige Zugehörigkeit zu einem politischen Ganzen einen späteren Anspruch dieses Ganzen auf das Territorium begründet. Aber — steht uns gleich mit Boutroux das Territorium für solche Entscheidung überhaupt erst an zweiter Stelle und die Bevölkerung an erster — ganz anders schon verhält es sich mit dem Territorium, sofern es Schauplatz ist sichtbarer, fühlbarer, also sehr wohl „gegenwärtig erlebbarer" Formen nationaler Arbeit und irgendwelcher Auswirkung eines bestimmten nationalen Geistes (Gebäude wie das Straßburger Münster, Bauarten, lebendige objektive sichtbare Traditionen in Sitten, Bräuchen, Trachten Sprache, Formen der Bewirtschaftung und der Arbeitsart usw.). All das sind durchaus erlebbare und von den gegenwärtigen Menschen auch erlebte Dinge, sind sicht- und spürbare Realitäten der lebendigen, erlebten, nicht also der toten und nur wissenschaftlich in Quellen faßbaren Geschichte, — aber es sind Dinge, die gleichzeitig völlig unwillkürlich sind und darum mit bewußten Willensentschlüssen so wenig zu tun haben, wie mit der Summe der Individuen, die zu einem Zeitpunkt deutsch oder französisch sein wollen. Es sind gegenwärtige Erlebnisgehalte; aber es sind zugleich Gesamterlebnisgehalte der in Lebensgemeinschaften gegliederten Bevölkerungseinheiten (Gemeinden, Gaue usw.) — nicht sind es Einzelerlebnisse der Individuen. Und es sind Erlebnisse im Sinne von lebendigen, die Menschen

durchflutenden Tendenzen, die prinzipiell auch wider die bewußte Willensaussage aller Bevölkerungsindividuen diese faktisch bewegen und treiben können.

Boutroux beschäftigt sich mit diesen lebendigen, aber unwillkürlichen Kennzeichen der nationalen Zugehörigkeit genauer nur in Hinsicht auf die Sprache. Die französische Nationalidee — bemerkt er — könne, so wenig sie in der Rasse oder in der objektiven Geschichte Kriterien nationaler Zugehörigkeit finde, auch in der natürlichen Sprache kein solches Kennzeichen anerkennen. Denn erst ein schon vorhandener nationaler Geist, der in der freien Zusammenstimmung der Menschen und immer neuen Sprachproduktion in die Erscheinung trete, sei es, der die nur schicksalsmäßig dem Einzelnen zufallende natürliche Sprache zu einer Bildungssprache immer neu fortbilde. Derselbe nationale Geist führe aber auch über die natürlichen Sprachgrenzen hinaus häufig zu einer „nationalen" Verbindung der Geister. Was Boutroux bei dieser Gelegenheit zur Lehre J. G. Fichtes bemerkt, das deutsche Volk habe den Vorzug einer ursprünglichen Wurzelsprache und darum einer lebendigeren Sprache vor den romanischen Völkern und ihren Mischsprachen voraus, gehört zum interessantesten und lehrreichsten Teil seines Vortrags. Diese Digression kann aber hier nicht gewürdigt werden. Hier ist nur zu sagen, daß eine bloß „linguistische" Theorie der Nation auch unserer deutschen Denkweise völlig fernliegt. Wir scheiden darum scharf nicht nur zwischen Nation und „Nationalität" (im Sinne nationaler Zugehörigkeit einer Person), sondern auch zwischen Nationen und „Nationalitäten", das heißt natürlichen Spracheinheiten, in denen kein eigentümlicher, der

lebendigen Fortbildung durch originale Ideen fähiger Bildungsgeist in die Erscheinung tritt. Aber — und das ist erst der Unterschied — auch dieser Bildungsgeist ist für uns nichts, was in Sein und Werden der individuellen Willkür unterliegt. Er hat seine feste objektive Struktur und wurzelt in der kulturellen Solidarität der nationalen Teile im lebendigen Bauen an dem die Zeiten, Stämme und Territorien überbrückenden Bauwerk einer eigentümlichen nationalen Güterwelt, nicht aber wurzelt er in dem subjektiven, noch dazu politisch orientierten Gegenwartswillen der Individuen.

So groß schon die genannten Unterschiede der bisher erwähnten Nationalideen sind, — ihre tiefste Verschiedenheit ist damit noch nicht getroffen. Sie liegt in der Selbstauffassung der Nationen von sich selbst, sie liegt in der Stellung, welche die Nationen zur Menschheit zu haben glauben, das heißt in der Auffassung, die sie von ihrer „nationalen Weltmission" besitzen. Was sind die hier nur anzudeutenden Grundzüge dieser Differenzen?

Das moderne Frankreich — darin hat Boutroux ganz recht — ordnet die Nation der Menschheit (humanité) an Wert und Sein durchaus unter. Es verkündet auch für die Nationen die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit, und es leugnet damit eine Verschiedenwertigkeit, ja einen auch nur möglichen Aristokratismus der Nationen untereinander. Über solche Verschiedenheit könnte in letzter Linie kein Gerichtshof, sondern im Falle vitaler Streitpunkte zwischen den Staaten nur die Probe des Krieges und in allem anderen die lebendige Geschichtsbewegung selbst entscheiden. Die Gleichheit der Nationen und ihre Gleichwertigkeit, das ist Frankreichs nationaler Demokratismus und gleichzeitig sein weltanschaulicher

Stabilitätsgedanke — derselbe, der seine gesamte Philosophie und Wissenschaft durchwaltet. Aber gerade das nun hält es seit den napoleonischen Kriegen für seine eigentümliche höchst-nationale Mission, diese spezifisch französischen Ideengehalte der „Menschenrechte" und des historischen Stabilismus nicht nur in seinen Grenzen zu verwirklichen, sondern sie hinaus in die Welt zu tragen, die Welt und alle anderen Nationen damit zu erfüllen. Diese Mission aber ist ihm umkleidet mit dem ganz eigenartigen gallischen Wertcharakter des nationalen Ruhmesglanzes. Der Ruhm (gloire) also eines „Führers", „Lehrers" und „Erziehers" der Menschheit — das ist Frankreichs nationale Missionsidee. Daß gerade dieser Anspruch und Gedanke seinen Träger bis zum äußersten aggressiv und kriegerisch macht, aggressiv gegen alle Völker, die eine andere, von Frankreich mißachtete Selbstauffassung ihrer Mission haben, oder kraft eigenen nationalen Geistes seiner Führerschaft sich nicht unterwerfen, das übersieht Frankreich von jeher in der denkbar naivsten Weise.

Völlig anders, ja entgegengesetzt, begreift seine nationale Mission England. Sein Missionsgedanke ist heimlich ganz und gar getragen von der schroff aristokratischen Idee der „Auserwähltheit". Sie stellt sich historisch als ein Mischprodukt dar zwischen der Ausdehnung des calvinistisch-puritanischen Gnadenwahlgedankens von der Einzelperson auf die Nation und dem englischen Weltreichegoismus. Während sich Frankreich ganz nur „Führer", „Lehrer" der Menschheit fühlt, fühlt sich England als der geborene „Herr" der Menschheit, und so wenig fühlt es sich als ihr „Führer", „Lehrer" und Erzieher, daß es auf jede direkte Kulturpropaganda völlig verzichtet —

vielleicht eben darum die stärkste indirekt ausübt. Dieser Verzicht ist ja auch allein konsequent. Wäre die Welt ideell so englisch, wie der Franzose sie französisch haben will, — England wäre ja in diesem Augenblick nicht mehr das auserwählte Volk. Daß die Menschheit Englands Interessen diene, darauf — nicht auf so etwas wie einen „Imperialismus des Geistes" kommt es England in seiner Selbstauffassung an. Vor fremden Ideen, Sitten, Staatseinrichtungen (auch seiner Dienstvölker) zeigt es ganz und gar jene Achtung und Schonung des Vornehmen, die Frankreich am wenigsten von allen Völkern kennt; diese Haltung ist aber begleitet von dem Gefühl seiner gottgewollten und darum ganz selbstständig empfundenen Überlegenheit. Darum besteht auch in England der äußerste Dualismus auswärtiger und innerer Politik — im Gegensatz zu Frankreich, dessen Außenpolitik grundsätzlich ganz innerpolitisch determiniert ist und mit jeder neuen Regierung sich radikal ändern kann. Abgesehen von dem zur Herrschaft auserwählten England selbst, sind die Nationen für England so gleich und gleichwertig wie für Frankreich, und es war im Kriege merkwürdig zu sehen, wie sich England und Frankreich in dem Kampfruf des Schutzes der kleinen Nationen begegneten. (Siehe dazu auch Boutroux.) Und aus demselben Grunde ist Englands kriegerische Aggressivität gar nicht auf einer kristallklaren nationalen Dogmatik, sondern fast ausschließlich auf dem gewundenen Netzwerk seines Handels gegründet.

Von beiden Formen der nationalen Selbstauffassung der eigenen Nationalmission weicht völlig ab jene Rußlands. Sie steht unter einer ganz eigenen Formel. Diese ist nicht die Idee der Gleichheit und Freiheit der Nationen

wie die Formel Frankreichs; noch weniger ist sie die aristokratistische Auserwählungsformel. Es ist die Formel gefühlsmäßiger Brüderlichkeit in der Einheit eines religiös und kirchlich zugespitzten Weltstaates, in dessen Herbeiführungsprozeß Rußland selbst als besondere Nation und besonderer Staat verschweben und verschwinden soll. Indem es sein nationales Dasein der Menschheit zum Gesamtopfer darbringt, soll es gleichzeitig seine höchste nationale Tat vollziehen. Auch das ist eine im Verhältnis zu Englands Selbstauffassung schroff demokratistische Missionsidee; sie ist aber nicht orientiert an der rationalen Gleichheitsidee, sondern an der christlich-orthodoxen und slawischen Brüderlichkeits- und Opferidee. Diese nationale Idee ist natürlich genau so aggressiv wie jene Frankreichs und Englands; ja sie ist vielleicht die aggresivste nationale Missionsidee, die überhaupt existiert. Ihr Sinn ist wörtlich: „Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein." Gewiß ist das russische Volk am meisten gefühlspazifisch unter den Völkern. Aber eben diesen Gefühlspazifismus sucht es, wie kein anderes, durch die Gewalt der Waffen zu verbreiten. Gewiß will Rußland nicht „führen" wie Frankreich, nicht „herrschen" wie England, sondern ganz nur der Menschheit dienen, ja sich ihr aufopfern. Aber es ist ein aufdringlicher, ein wilder und grausamer Diener, der keine Abweisung seines opferdurstigen Dienstwillens verträgt.

So stehen sich gegenüber der „Führer und Lehrer der Menschheit", der „geborene und gottauserkorene Herrscher", und der „Diener, ja das freiwillige Opferlamm der Menschheit".

Hat auch Deutschland eine analoge Missionsidee, ein

eigenartiges Gefühl des Verhältnisses zur Menschheit? Sicher nicht in so ausgeprägter plastischer Form wie diese Nationen. Völlig fremd ist ihm die Auserwählungsidee, diese wie eine natürliche Atmosphäre wirkende und darum nie besonders genannte Herrenidee Englands. Wie ferne sie ihm ist, beweist vielleicht nichts so kräftig wie das von Boutroux klug gegen uns verwandte vielfache ehrliche deutsche Reden von der Macht (Treitschke, Nietzsche usw.) Völlig fremd ist uns die gallische Führeridee. Dies schon darum, weil Deutschland nicht an die Gleichheit und Rationalisierbarkeit der Nationen glaubt, sondern auch die Nationen nach ihrer je ganz besonderen Fasson will selig sein lassen. Noch ferner ist uns Deutschen die Opferlammidee Rußlands und der orthodoxe Drang, in einem Andern zu verschweben. Im Verhältnis zu diesen hohen nationalen Selbstauffassungen ist der Deutsche zu einfach, wahrhaftig und zu schlicht. Er nennt Macht Macht, Nutzen Nutzen, und er hat keine so ausgeprägte Nationalmetaphysik wie jene Völker. Aber darin hat Boutroux ganz recht: An eine formale Gleichwertigkeit der Nationen glauben wir nicht; weder im Sinne Englands, das sich als der geborene Herr bei dieser Gleichheit von vornherein ausschließt, noch im Sinne Frankreichs, das sich zwar selbst einschließt, aber gleichwohl den einzigartigen nationalen Ruhm beansprucht, diese Gleichheit zuerst gelehrt zu haben und fernerhin zu lehren, und damit das Prinzip der Gleichheit schon leugnet. Wir Deutsche glauben ganz ernsthaft, daß auch die Nationen wie die Individuen sowohl verschiedenen individuellen Wesens als auch verschiedenwertig sind. Und demgemäß glauben wir auch, daß Nationen nur

nach ihrem Werte an organisations- und kulturbildender Geisteskraft Freiheit und Herrschaft in der Welt beanspruchen und verdienen können. Wir glauben nur, daß Gleichen Gleiches, Gleichwertigen Gleichwertiges zugehöre — nicht Allen das Gleiche. (Suum cuique.) Das ist deutscher Gerechtigkeitsbegriff im Unterschiede von dem Demokratismus der gallischen Gleichmacherei, und im Unterschiede von der englischen Erwählungsidee, nach welcher Gerechtigkeit immer erst bei den „anderen" beginnt. Das Richtertum aber über diese Verschiedenartigkeit der Nationen, also auch über den Wert unserer eigenen Nation, überlassen wir der lebendigen Geschichte selbst, der Tat und der Arbeit in ihr — oder Gott in dem Zeugnis dieser Tat, in dem Zeugnis dieser Arbeit.

Am Schlusse seines Aufsatzes macht Boutroux den Versuch, das deutsche religiöse Ethos zu formulieren. Er findet, daß unsere großen Dichter, unsere Philosophen und Historiker schon seit jeher die Neigung zeigten, die Ideen der Güte, des Rechtes und der Weisheit den Werten der Macht, der Kraft, der Tat unterzuordnen. Auch unsere deutsche „Gottesidee" stelle darum das Widerspiel der hellenischen Vorstellungsform des Weisengottes und auch der christlichen Vorstellungsform des Liebesgottes dar. Schließlich seien wir im Laufe unserer Entwicklung auch von Kants „gerechtem Weltordner" abgefallen. Boutroux irrt. Wie den Deutschen eine so plastische Metaphysik der nationalen Mission, wie sie die genannten Völker besitzen, fehlt, so fehlt ihnen schon um ihrer gemischt konfessionellen Zusammensetzung willen, fast möchte ich sagen dank derselben, auch alles, was an eine „nationale Religion" erinnern könnte. Es bleibt dabei nicht unrichtig, daß deutsches nationales

Bewußtsein der Tat, der Macht und der Arbeit eine etwas andere Stelle im Wertsystem anweist als das Bewußtsein der übrigen Nationen; nicht erst seit heute oder seit Bismarck anweist, sondern stets angewiesen hat. Auch ein uns so ferner deutscher Denker wie Leibniz hat die Tat- und Kraftidee gegenüber der französischen Substanzidee, das Dynamische gegenüber dem Statischen wieder ins Recht setzen müssen; und auch Goethe-Faust spricht das zur Zeit von den Franzosen so viel mißverstandene Wort: „Am Anfang war die Tat." Hat darum je ein ernster deutscher Denker, Dichter, und Historiker geurteilt, daß Tat und Machtentfaltung der Nationen erst ihre Werte und ihre Rechtsbereiche gestalteten? Mit nichten! Nur folgendes glauben wir: Der Machtbereich, der einer Nation zukommt, gründet sich schließlich auf ihren Gesamtwert. In diesem Gesamtwert aber sind die Nationen verschieden, und gleichwohl gibt es für die gerechte Abmessung dieser Gesamtwerte keinen allverbindlichen Maßstab und kein denkbares Institut, das ihn anwenden könnte. Nur die lebendige Tat der Nationen in ihrer und der Menschheit Geschichte selbst kann die objektiv vor dem Auge Gottes bestehende Verschiedenheit der Werte der Nationen abwägen und schließlich an das Licht der Sonne führen. Die Tat entdeckt und findet in diesem Sinne, nicht aber gestaltet sie Wert und Recht.

Was aber die Weisheit betrifft, so meinen wir, daß sie in den Menschen jenseits von Wille und Politik stille wachsen müsse, und was die Güte betrifft, so denken wir, daß sie frei erlebt, frei gegeben und frei genommen werden müsse. Weisheit und Liebe, sie stehen den Deutschen beide zu hoch, um sie als mögliche „Zwecke" der

Politik anzusehen. Würden wir sie so ansehen, sie könnten nicht mehr all unser Wollen und all unsere Zwecksetzung, auch die politische Zwecksetzung, heimlich und wie von rückwärts mitregieren. Das aber sollen sie — auch noch mitten in einem Kriege, und auch noch im Urteil über die Nationalidee unserer Feinde.

Das Nationale im Denken Frankreichs

I

Es sind sehr verschiedene Maße und Grade, in denen das Streben nach Erkenntnis an nationalem Wesen teilnimmt und vom sogenannten „Geiste der Nation" abhängig wird. In der Natur der Gegenstände selbst liegen zum Teil schon die Gründe dafür, in welchem Maße diese Abhängigkeit stattfindet. Sie wächst von der Mathematik an, wo sie die vergleichsweise geringste ist, über die Naturwissenschaften des Toten in der Richtung zu Biologie, Geisteswissenschaften, um in der Philosophie ein höchstes Maß aufzuweisen. Sie wächst ferner mit der Kompliziertheit der Objekte, sie wächst mit dem Anspruch auf letzte endgültige Erkenntnis der Sache selbst (um welches Objekt es sich inhaltlich handle), sie wächst endlich in dem Maße, als Werte für das Wesen des Gegenstandes selbst bedeutsam werden; wie dies schon in der Biologie beginnt, um in der Geschichte sich noch erheblich zu steigern. Auf allen Gebieten aber, einschließlich dem der Mathematik, sind einmal die geistigen Einstellungen auf gewisse Bereiche der idealen und wirklichen Gegenstandswelt, sodann die Formen des Findens und die Arten des Erkenntnisfortschritts, die sogenannten „Methoden", viel stärker national bestimmt als die Erkenntnis der Resultate.

So äußerte sich der aufgeschlossene Sinn der Griechen für die plastische Raumform auch in einer Vorliebe zur Geometrisierung mathematischer Probleme, in Platons Entdeckung der Stereometrie, in scharfem Gegensatz zum Beispiel zur weit abstrakteren indischen Mathematik. Der deutsche Geist ist nach dem auf Mathematik und Naturwissenschaft einseitig eingestellten Urteil Kants überhaupt stärker darin, „nach einer gegebenen Methode fortzuschreiten, als Neues zu finden". Seiner nationalen Einstellung nach fühlt er sich in der Welt von Gemeinschaft und Geschichte heimischer als in jener der Natur, in der Natursphäre des Lebens aber heimischer als in jener der toten Welt. Darum sind auch die Methoden der Geisteswissenschaft und der „historische Sinn" sein eigentümlichstes Erzeugnis. Hier war er erfinderisch. Die Prinzipien der neuen Naturwissenschaft hat er im großen Ganzen von der Arbeit Italiens, Frankreichs und Englands im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert übernommen — freilich, um nachher ihre Fruchtbarkeit höher zu steigern, als es jenen so erfinderischen Völkern gelang. Der toten Natur gegenüber bewährten die romanischen Völker stets ein höheres Maß von Objektivität als das deutsche Volk; der Deutsche hat es hier schwerer, sich aus den Banden des Anthropomorphismus herauszuwinden. Aber da, wo es am meisten kostet, objektiv zu sein, in Verständnis und Beurteilung menschlich-geschichtlicher Dinge, überragte der deutsche Geist alle anderen Nationen. Weniger vielleicht seine Verstandestüchtigkeit, als sein sittlicher Genius konnte so auch zur Wurzel dessen werden, was er der menschlichen Erkenntniskultur an Eigentümlichem hinzugebracht. Dieses eigenartige Verhältnis, daß

sittliche Eigenschaften unmittelbar für die Erkenntnis der Welt erfinderisch werden, ist spezifisch deutsch. Nicht für die regelmäßige Fortarbeit auf den verschiedenen Erkenntnisgebieten, — hier gilt das Prinzip der Internationalität —, wohl aber für die Erfindung neuer Methoden und für den erstmaligen Aufbruch neuer Weltgebiete scheint auch für die Erkenntnis so etwas wie eine nationale Bestimmung zu bestehen: so daß ein adäquates Gesamtbild der Welt nicht von einem Volke allein, sondern nur von der Gesamtheit der Völker — der ganzen Menschheit — geliefert werden kann. So meint es auch Goethe, wenn er einmal äußert, daß die Wahrheit nicht von einem Volke, sondern nur vom Ganzen der in Völker gegliederten Menschheit gefunden werden könne. Dieser Gedanke fällt nicht entfernt zusammen mit dem, was man gemeinhin die „Internationalität" der Wissenschaft nennt. Er bedeutet sogar das Gegenteil dieses Gedankens. Er leugnet die volle Ersetzbarkeit und Vertretbarkeit eines Volkes durch das andere in Sachen der Erkenntnis und besagt, daß gerade die höchste Wirksamkeit des eigentümlichen Genius jedes Volkes für die beste Lösung der Erkenntnisaufgabe der Menschheit die höchsten Früchte verspreche. Erst die sich ergänzende Gesamtheit der nationalen Weltbilder gibt nach dieser Idee — einer ganz andern als jener des Internationalismus — ein angemessenes Bild der Dinge.

Aber welches Maß von nationaler Abhängigkeit den verschiedenen Teilen der Erkenntnisarbeit auch zukomme — eine Art von Abhängigkeit muß überall wie Gift und Feuer vermieden werden, wenn das hohe Ziel erreicht werden soll, das Goethe aufstellt: diejenige Abhängigkeit,

die in der bewußten Motivierung des Forschers durch den nationalen Gedanken läge. Ein Forscher, der einen Gedanken ausspricht, einen Satz schreibt, weil er ihn dem Geiste seiner Nation „entsprechend" oder dieser Nation diensam hält, vergeht sich an dem höchsten Grundsatz aller Wissenschaft: der Wahrheit und ihr allein dienen zu wollen. Nur diejenige Abhängigkeit vom nationalen Geiste, die (für den nachkommenden Betrachter) auch dann noch bleibt, wenn der Forscher in reinem Sinne nur den Tatsachen und Schlüssen Gehör gab und frei und offen berücksichtigte, was Forscher anderer Völker in dem sie beschäftigenden Problem geleistet haben, ist jene tiefe und wertvolle Abhängigkeit vom nationalen Geiste, die Goethe im Auge hat. Das Nationale in seiner Geistesart muß den Geist des Forschers wie von rückwärts bewegen; es darf ihn nicht als Ziel oder Zweck ziehen. Im anderen Falle wirkt nicht der nationale Geist selbst, sondern gerade etwas ganz Internationales, die Reflexion über den oder einen nationalen Geist. Es ist die größte Selbsttäuschung, wenn Menschen glauben, gerade dann am tiefsten „im Geiste" ihrer Nation zu wirken, wenn sie sich — anstatt vom Zwange der Sache — durch solche Reflexion über das Nationale bestimmen lassen. Ganz im Gegenteil befinden sie sich gerade dann auf einem Wege, auf dem auch das Nationale seine unwiederholbare Eigenart abstreift und selbst zum internationalen Klischee wird, — wie es in der Tat heute Nationalisten gibt, die bei allen Nationen ungefähr dieselben Phrasen im Munde führen, und so die Welt erheblich an Gleichförmigkeit vermehren. Andererseits verbürgt nur die strengste Fernhaltung jener reflexiven nationalen Motive, daß der echte, nationale

Geist unverhüllt und in seiner vollen Eigenart zum Ausdruck gelange. Auch für die Nation gilt, daß die Tiefe seines Selbst nur gewinnt, wer sich verlieren will, wer nicht seiner, sondern der Sache allein gedenkt. Eine bewußt nationale Philosophie wäre ein Unding. Aber auch eine bewußt internationale Philosophie wäre ein Unding. Es hat — wie jüngst Max Dessoir hervorhob — weder der Philosophie, noch den Wissenschaften, noch der Politik genützt, daß in der Einrichtung der sogenannten Austauschprofessuren wissenschaftliche Ziele mit politischen vermischt wurden. Die inneren Gegensätze der Nationen wurden durch das „repräsentative" Gerede mehr versteckt als erleuchtet; und der Wissenschaft wurde, indem sie die führenden Kreise der Nationen „befreunden" oder „aufklären" sollte, ein politisches Motiv beigemischt, das sie um so weniger verträgt, als die Forscher sich nur durch die Sache gebunden wissen. In seiner Intention darf den Forscher also weder der nationale noch der internationale Gedanke leiten — sondern eben nur die Sache.

Aber es wäre nun auch kein geringerer Irrtum als jener einer bewußt nationalen Philosophie, wenn man aus der Erkenntnis der Nichtigkeit solchen Unternehmens den Schluß zöge, daß die Philosophie auch nach ihrem Gehalte einen nationalen Charakter nicht besitzen dürfe, oder daß sie so weit wertlos und falsch sein müsse, als sie ihn besitze.

Schon die außerphilosophische Wissenschaft enthält weit mehr nationale Elemente, als der Laie anzunehmen pflegt. Wer auch nur eine Ahnung etwa von französischer, englischer und deutscher Physik hat, wer z. B. sieht, wie der Franzose Sadi Carnot, die Deutschen

Leibniz, Robert Mayer und Helmholtz und der Engländer Joule verfuhren, um die bekannten Energiegesetze anläßlich ihrer Studien zur Wärmelehre zu finden, wird — abgesehen von den verschiedenen Forscherindividualitäten — auch die nationalen Geister scharf verkörpert finden. Pierre Duhem[1] und Ernst Mach haben uns dies in ihren Werken zur Geschichte der physikalischen Theorien sehr deutlich gezeigt. Der Briefwechsel Leibnizens mit dem Newtonianer Clarke ist auch ein nationaler Dialog. Nur das vom Fluß der lebendigen Forschung, ihrer Richtung und Methode abgelöste fertige Resultat wird zur international kursierenden Münze. Die Biologie, in der die Sphäre desjenigen Verstandes, der der „Natur seine Gesetze vorschreibt", sich verringert, ist ebenso national gebundener, wie sie sich nach Rádls schönem Buche über ihre Geschichte von Haus aus auch zeitlich weit sprunghafter entwickelt hat, als die Wissenschaften von der toten Welt. Innerhalb der Philosophie aber sind im Verhältnis zu anderer Art von Erkenntnis die drei Momente: Sprunghaftigkeit der Entwicklung, personale Bedingtheit und nationaler Charakter bis zum äußersten gesteigert. Darum stellt sie das Selbstbewußtsein der Nationen im höheren Maße dar als die positiven Wissenschaften.[2] Mit dem kontinuierlichen sogenannten „Fortschritt" fehlt ihren größten Werken und Charakterköpfen auch die Entwertung durch den Fortschritt. Es gibt in der Sphäre der Wissenschaften keine Analogie zu dem immer wiederkehrenden philosophischen Ruf: „Zurück zu —", zum Beispiel zu Platon, zu Aristoteles, zu Kant. Während in den historischen Reihen

[1] S. jetzt Pierre Duhem: „La Science allemande". F. Alcan, Paris.
[2] So auch W. Wundt in seinem Buche: Die Nationen und die Philosophie.

der Chemiker und Physiker der Letzte nur darum mehr sieht, weil er auf den Schultern des Vorgängers steht, sendet jeder große Philosoph im letzten Grunde einen einsamen und eigentümlichen Blick ins All, in Gott und in sich selbst. —

Es gibt nun freilich eine Idee von Wahrheit und von Sachgültigkeit, an der gemessen die philosophische Erkenntnis eben darum „subjektiver", willkürlicher, ja illusionärer erscheint als das Werk der unpersönlicheren, kontinuierlicher fortschreitenden und internationaleren Wissenschaft. Aber diese Idee von Wahrheit und Sachgültigkeit ist selbst nur eine und zwar eine sehr bestreitbare philosophische Idee von den Maßstäben der Erkenntnis. Ihre Vertreter — noch heute unbewußte Schüler der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts — beachten nicht, daß im selben Maße, als ein Wissen „allgemein menschlich" wird oder auch nur werden kann, es um so mehr sich damit begnügen muß, die Sachen bloß eindeutig zu ordnen, anstatt ihre Wesensfülle zu erkennen; daß dieses Wissen gleichzeitig im selben Maße konventionell „gesellschaftlich" und symbolisch wird. Sie haben sich nie gefragt, ob nicht gerade das Ansich der Welt so eingerichtet sein könne, daß Welt sich nur der Totalität einer Person (in je verschiedenen Ansichten je nach deren Individualität) aufschließe. Nicht die möglichste Ausschaltung des Personellen und Nationalen wäre in diesem Falle die sachgültigste und den Namen der Wahrheit am strengsten verdienende Erkenntnis der Dinge; solche Wahrheit ergäben im Gegenteil erst die sich zu einem Gesamtbild ergänzenden charakteristischen Weltbilder der Personen und Nationen, deren jede dasjenige an „Welt" gesucht und gefunden

hätte, was eben nur sie auf Grund ihrer letzen eigentümlichen metaphysischen Seinsbezogenheit auf das Universum zu erkennen vermag. Seit Schleiermachers Wirksamkeit ist uns der Gedanke in der Ethik geläufig, es sei das objektivste Gute, das „an sich" Gute jeweilig eben dies, von dem jede besondere einzelne Person- oder Volksindividualität sich sagen müsse: es ist mein Gutes und keines anderen; ist meine Aufgabe, mein gottgewollter Beruf. Aber in der Sphäre der Erkenntnis verhält es sich im Grunde nicht anders. Ist die metaphysische Rolle von Person und Individualität im All eine Rolle im Grunde, und nicht bloßer Schein auf der Oberfläche der Dinge, so kann ja auch gar nicht ihre Ausschaltung, sondern nur ihre vollste und lebendigste Wirksamkeit auch die maximal objektive Erkenntnis der Welt geben. In diesem Falle müßten wir sagen: Nicht die Philosophie, sondern gerade die sogenannten exakten Wissenschaften geben trotz der hochgesteigerten Gewißheit und Genauigkeit ihrer Resultate das weniger sachgültige, also vergleichsweise „subjektivere" Bild der Welt. Denn sie bezahlen diese Gewißheit damit, daß sie von vornherein darauf verzichten, sich der an sich seienden Fülle einer Welttotalität zu bemächtigen, in der allein doch alle Dinge „wirklich" sind. Sie bezahlen sie, indem sie sich damit begnügen, nur die Oberflächenseite der Welt sich zum Gegenstande zu machen, die Seite, die nur auf das Gattungsmäßige des Menschendaseins relativ ist; und sie bezahlen sie zweitens damit, daß sie an Stelle der Aufgabe einer Sachkenntnis die ganz andere setzen, die in jener Oberflächenschicht der Welt noch vorhandenen Sachen in konventionellen Symbolen eindeutig zu dem Zwecke nur zu ordnen, daß eine größte

technische Beherrschung der Welt möglich wird. Der Verzicht also auf Sach- und Realgültigkeit zugunsten wohlgeordneter Symbole von den Sachen, der weitere Verzicht auf die Erkenntnis eines Seins in sich selbst zugunsten der Art, wie es sich der generellen Subjektivität des Menschen darstellt, erteilt jenen Wissenschaften erst die Grundeigenschaften, durch die sie international, stetig fortschreitend und unpersönlich zu sein vermögen. Das Nationale des Geistes ist also keine „Beschränkung", „Trübung" oder Verdunkelung einer sogenannten allgemein menschlichen Vernunft, wie die Aufklärung lehrte: es ist im Gegenteil eine je eigentümliche Steigerung und Erhöhung der allgemein menschlichen Vernunft, — ein besonders gearteter Anstieg also zu jener „Welt", wie wir sie vor der unendlichen Vernunft der Person der Personen, vor Gott, der Idee nach gelegen denken. Und nur im Verhältnis zu einem göttlichen Weltbilde dürfte und müßte dann das Nationale noch als Beschränkung und Verdunkelung verstanden werden.[1]

Im Werden der Weltanschauung der Neuzeit treten die nationalen Geister weit ausgeprägter auf den Plan als innerhalb des kirchlichen Universalismus des Mittelalters, dessen Philosophie sozial durch den Stand der Kleriker, inhaltlich durch die Angleichung des Aristotelismus an das kirchliche Dogma, methodisch durch die apologetisierende sogenannte scholastische Methode, sprachlich durch die Einheit des Lateinischen bestimmt ist. Die zeitliche Ordnung, in der die Nationen ihre philosophischen Ideen konzipieren, entspricht ziemlich

[1] Vgl. hierzu Bd. IV dieses Werkes: Philosophie der Geschichte.

genau der Folgeordnung ihrer allgemeinen kulturellen Blüte, im Ganzen auch ihrer politischen Machtstellung. Italien geht in seinen großen Denkern der Renaissance und in der Grundlegung der neuen Naturprinzipien (Galilei, Leonardo) voran; Frankreich übernimmt dann in Descartes und seinen Nachfolgern die Führung; England tritt etwas später und schon in Abhängigkeit und Gegensatz zu Frankreich auf den Plan; erst im achtzehnten Jahrhundert wirkt durch die Vermittelung Voltaires, der Newton und Locke in Frankreich verbreitet, durch Montesquieu, Rousseau und Humes Besuch in Paris die englische Philosophie auf die französische zurück. Deutschlands Genius tritt in der äußerlich wenig, innerlich um so tiefer national bestimmten Gestalt Leibnizens am spätesten in die neu europäische Gedankenwelt schaffend ein.[1] Leibniz klagt, in anderen Ländern sei „der Tag einer neuen selbständigen Philosophie längst angebrochen, während Deutschland noch immer durch die Lehrer der Scholastik beherrscht werde". In der Tat finden wir bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hinein Aristoteliker auf den deutschen philosophischen Lehrstühlen, und so groß war der Einfluß des Descartes, daß seine Lehre als die „Philosophie nouvelle" schlechthin bezeichnet werden konnte. Aber trotz dieser Verspätung Deutschlands in der reicheren Ausgestaltung einer eigentümlichen Philosophie durchwalten drei Ideen deutschen Ursprungs die gesamte Gedankenentwicklung der Neuzeit:

[1] Wie stark die Philosophie von Leibniz, abgesehen von seiner Verwurzelung im Aristotelismus der Scholastik und der neuen Naturlehre, in dem selbständigen Gedankenzug der deutschen Mystiken gründet, hat neuerdings Heimsoeth treffend gezeigt. S. Die 6 großen Themen der abendländischen Metaphysik. 1922.

die Idee des Unendlichen, in ihrer vollen Bedeutung konzipiert durch den Hirtenknaben von Kues, nachmaligen Kardinal; die von dem ermländischen Domherrn Kopernikus in Anknüpfung an den Pythagoräer Aristarch von Samos zuerst entwickelte heliozentrische Lehre, und das die alte deutsche Mystik Meister Ekkeharts mit Naturforschung und Heilkunde zusammenschmelzende Prinzip des Theophrastus Paracelsus, es müsse im Ganzen des Universums im Großen (Makrokosmus) sein, was in seiner vollkommensten und reichsten Gestalt im Kleinen sei, in der Seele des Menschen (Mikrokosmus).[1]

Der Sinn für Unendlichkeit steht in scharfem Gegensatz zum griechischen und lateinischen Sinn für Maß, Form, Gestalt, Grenze, Geschlossenheit des Weltbildes. Und darum ist der antiken Weltansicht das Unendliche immer nur das Verworrene, Chaotische, ja Schlechte und Böse, immer nur verderbliche Hybris. Endliches aber ebensowohl in allen Seinsbezirken wie im Wollen und Handeln nur als Einschränkung eines dem Geiste zuerst gegebenen Unendlichen zu erleben, als Not und Tribut an die menschliche Enge, — diese Einstellung ist spezifisch germanisch. Die größten Tugenden wie die größten Fehler des germanischen Genius ließen sich auf sie zurückführen. Derselbe Zug in der Theorie, den Dilthey einmal für die praktische Lebensform mit den Worten beschreibt: „Ihr (d. i. der Germanen) Handeln ist nicht durch eine rationale Zwecksetzung bestimmt und begrenzt; ein Überschuß von Energie, der über den Zweck hinausgeht, etwas Irrationales ist in ihrem

[1] S. auch W. Wundt: „Die Nationen und ihre Philosophie".

Tun." Und: „Nicht in der heiteren Anschauung der Welt wie die Griechen, nicht in der gedankenmäßig abgegrenzten Zweckbestimmung wie die Römer, sondern in der Äußerung der Kraft als solcher ohne Begrenzung, in der so entstehenden Erschütterung, Erhebung der Persönlichkeit, besitzen sie den höchsten Genuß und Wert des Daseins". Es ist wundersam, wie auch die klassischen Formulierungen des germanischen Ethos diesen Zug festhalten.

In den vielfarbigen Ideen Lessings, Leibnizens, Goethe-Fausts, Kants, Fichtes, Schopenhauers, Nietzsches von einem unendlichen Streben, dessen Bewegung besser sei, als das Erreichen, hat sich dieser deutsche Wesenszug zu einer philosophischen Grundidee durchgeklärt, die trotz des reichen Wechsels der Art, wie dies „Streben" verstanden wird, welche Richtung ihm gegeben, welcher Gemütsgehalt es begleitet, dieselbe bleibt. Immer wieder wurde es in der Geschichte zugleich deutsche Aufgabe, das Recht der Kraftidee vor jener des Gesetzes und der Substanz, das Recht der Idee der Bewegung vor jener der stabilen Ordnung (Leibniz), das Recht des Glückes in der Aktion vor jenem des lustvollen Zustandes darzutun. — Am Mikrokosmosgedanken aber ist germanisch einmal die alle deutsche Philosophie der Folgezeit beherrschende Tendenz, auch die Natur auf vitale und geistige Prinzipien zurückzuführen, der Innenwelt irgendeine Art Übergewicht der Realität über die Außenwelt, dem Individuum aber über die Gesellschaft zu erteilen; mehr noch als dies aber (was z. B. nicht minder den englischen Geist charakterisiert) in der Innerlichkeit der Seele nicht einen Teil der Welt, sondern das Ganze oder doch den „Kern" einer Welt zu suchen. Daß, was im Menschen das Herrschende und Vornehmste sei, es auch im Weltall sein müsse, daß im Menschen als Teil der Welt nichts sein könne, was nicht im Großen, ja Unendlichen auch in der Welt als Ganzem sei — das ist ein Gedanke, der versteckt oder ausgesprochen ein Obersatz für die meisten deutschen Gedankensysteme ist. Diese Gedankenrichtung ist das äußerste Gegenteil zu der vorwiegend englisch-französischen, die ich als Angst vor dem Anthropomorphismus bezeichnen möchte. Denn ist der Mensch selber weltförmig gebaut, so kann Anthropomorphismus keine letzte Fehlerquelle der Erkenntnis der Welt sein. — Nicht so sehr ein besonderer Ausdruck des deutschen Geistes ist der Heliozentrismus. Schon die Alten hatten ihn gefunden. Nur die philosophische Deutung der kopernikanischen Umgestaltung des mittelalterlich-aristotelischen Weltbildes anstatt — wie es zunächst nahelag — als Relativierung des Irdischen und menschlich Geschichtlichen zur Angelegenheit eines kleinen Sonnentrabanten, gerade umgekehrt zur äußersten Steigerung des denkenden Selbstbewußtseins, das sich kraft dieser Überwindung des Sinnenscheins nun erst recht in das Zentrum der Dinge gerückt erlebt, ja in Kant sich bis zum „Gesetzgeber der Natur" emporwirft, ist von deutscher Eigenart.

So wie ich das Eigentümliche in der englischen Denkweise an der Hand der Philosophie des Inselvolkes dargestellt habe, (siehe mein Buch „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg"), möchte ich hier die Eigenart des französischen Denkens an der französischen Philosophie kurz umschreiben.

2

Sieht man auf Gestalt und Rhythmus des Ganzen dieser Philosophie, so findet man sie einheitlicher als die deutsche und kontinuierlicher in ihrer Entwicklung. Scharf ausgeprägte Charakterköpfe — bei uns ein Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Fechner — treten zugunsten einer größeren Homogenität und Zusammenarbeit der Forscher zurück. Die Tradition wirkt stärker, auch in der Terminologie; die Schulbildungen sind weniger geschlossen. Wendungen von jener Schroffheit, wie sie z. B. der Absturz des romantischen Hyperidealismus der Hegel-Schellingschen Epoche in den banalsten Materialismus (in dieser Denkrichtung wird der Deutsche stets banal) aufweist, fehlen hier. Die Maßlosigkeit des Gedankens im Zuendegehen der Konsequenzen ist minder groß. Das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften ist im ganzen das eines fruchtbaren Gebens und Nehmens. Man kann weder sagen, daß sich die französische Philosophie je ein solches Richter- und Führeramt angemaßt habe, wie z. B. die deutsche unter Hegel, noch daß sie je so ohnmächtig und restlos in die Menge der Fachwissenschaften versunken sei, wie zuzeiten die deutsche. Die Grenzen der „Fächer" sind in der französischen Wissenschaft überhaupt weniger scharf gezogen als bei uns; das fördert wohl vielfach den Dilettantismus, hat aber auch den Vorzug, daß ein gewisses philosophisches Bewußtsein den Fachforscher nicht so leicht verläßt. Der Tendenz, von irgendeinem Winkel eines Faches her gleich eine sogenannte „Weltanschauung" zu fabrizieren, ist hierdurch stärker gesteuert. Figuren wie Ernst Haeckel oder

Ostwald sind in Frankreich nicht ganz so möglich wie bei uns. Weit stärker ist die Berührung der Philosophie mit der „großen Welt", weit intensiver auch die für Philosophie und Staat gleich gefährliche Neigung, eine Philosophie zur Denkweise, wenn nicht gar zur geistigen Grundlage der Gesellschaft und des Staates zu machen. Außer Hegel fehlen uns Deutschen Versuche, wie sie in dieser Richtung seit Rousseaus „contrat social", von Comte, St. Simon, Louis Blanc, Fourier bis zu Sorel immer wieder gemacht wurden. Jene Berührung mit der großen Welt hat ihren Hauptgrund wohl darin, daß ein anderer sozialer Stand die Hauptleistung der französischen Philosophie getragen hat als bei uns, weniger der Bürger und Theologe, als der Adel, der Weltmann und (beruflich) der Mathematiker und Naturforscher. Der deutsche Protestantismus begünstigt eine freispekulative Ausgestaltung der religiösen Ideen, die der Katholizismus verbietet, und lockt so die Theologen stärker in die Philosophie hinein. Der Zerfall in ein „klerikales" und „modernes" Frankreich wird freilich so gesteigert. Andrerseits ist das Verhältnis der französischen Philosophie zur Literatur stetig (nicht wie bei uns nur während der romantischen Periode im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts) ein offeneres gewesen. Dafür ist bezeichnend, daß uns jene Spielart von philosophischer Literatur, deren Autoren man in Frankreich gerne als les grands écrivains oder les grands moralistes bezeichnet, ein Typus in der Art von Montaigne, Pascal, Vauvenargues, La Rochefoucault, Taine usw., fehlt. Der innere Zusammmenhang der strengen und reinen Philosophie mit dem geselligen Leben und der Kunst ist durch diesen Typus vor allem hergestellt. Die Charaktere

von La Bruyère verbinden z. B. Molière mit Theophrast und Aristoteles. Balzac nimmt sich Buffons „Histoire naturelle" als Vorbild seiner „Comédie humaine". Moliere ist voll von Anspielungen auf die cartesianische Philosophie. Bergson wirkt mächtig auch auf Dichtung und bildende Kunst.

Jede Philosophie einer Nation hat eine Aufgabe, die ihr dunkel vorschwebt und die sich nur schwer mit Begriffen umschreiben läßt, ein Schema, nach dem sich ihr unwillkürlich alle Probleme ordnen. Dieses Schema ist für die französische Philosophie die Welt als ein universales, überall wohlbegrenztes, ruhendes Ganzes von klarer formvoller Ordnung, das aus seinen Bestandteilen begriffen werden kann und das an erster Stelle auf den souveränen Verstand und Willen des Menschen als Gesellschaftswesen bezogen ist. Nach einem Ganzen strebt deutscher und französischer Geist im Unterschiede zum englischen gemeinsam. Aber dieses Ganze ist für den deutschen Geist mehr die Idee einer unendlichen Aufgabe als ein Vorhandenes; und dieses Ganze geht für den deutschen Geist seinen Teilen vorher. Die größten deutschen Geister waren Synthetiker größten Stils (Leibniz, Kant, Fechner, Hegel), die größten gallischen ausgeprägte Analytiker. Das Bewußtsein, daß dieses Ganze weder der Zeit der Forschung nach, noch der Fülle seines Gehalts nach je in das Netz menschlicher Begriffe eingehen könne, überwältigt den deutschen Geist. Ehrfurcht und Scheu vor dem Ganzen ist darum seine Grundhaltung. Seine Werke behalten eben darum etwas Ungeschlossenes, Fragmentarisches — eben das, was die Franzosen nach ihren Leitideen bei uns „formlos", „verworren", „dunkel", „Steckenbleiben im Material",

nennen. Ein Buch, wie des zarten, frommen Fénélons vielgelesene „Démonstration de Dieu", so kristallklar, so endgültig jeden Zweifel lösend, so unmerklich Schwierigkeiten aber auch umgehend und — so ehrfurchtslos vor dem Unsichtbaren, hätte kein Deutscher schreiben können. Selbst die großen französischen Mystiker, die Bernhard, Hugo und Adam von St. Viktor, Fénélon, Bossuet, Franz von Sales behalten mitten im Überschwang der religiösen Empfindung etwas von dieser gallischen Verstandeshelle. Diese „Welt" aber ist stets bezogen auf den Menschen als Glied der Gesellschaft. Daß der Mensch die Krone der Schöpfung sei, ja ihr souveräner Herr und Meister, daß jedes Problem in ihm anfange und ende, — das ist eine stillschweigende Voraussetzung aller französischen Philosophie. Zwischen den Polen der Mathematik als der Formwissenschaft kat' exochen, in der purer Verstand seine souveränste Freiheit kostet, und Gesellschaftslehre schwingt vornehmlich der französische Geist. Die stumme, knorrige, reiche Wirklichkeit der Dinge, der der englische Geist mit Liebe nachgeht, tritt weit zurück vor dem Klarheitsbedürfnis der Begriffe; die deutsche Lebensempfindung dunkler über- und unterbewußt geleiteter Schicksalsform der wichtigsten Wendungen des Menschen-, des Volkslebens, die Verehrung für solche Einordnung des Menschen in das geheimnisvolle Ganze einer Welt fehlt der französischen Seele und gilt ihr leicht als „sklavische Triebbefangenheit".[1] Den Begriff des Unterbewußten hat der Deutsche Leibniz eingeführt. Die philosophische Denk- und Darstellungs-

1 „Der Franzose glaubt nicht an das Schicksal. Das Schicksal ist nur die Entschuldigung der Schwachen", schrieb Romain Rolland zu Beginn des Krieges in seinem Briefe an Gerhart Hauptmann.

form entspricht der Bevorzugung mathematikartiger Klarheit und einer Welt, die schon als Diskussionsgegenstand einer Gesellschaft konzipiert ist. In der Kunst der idealisierenden Abstraktion, in der Klarheit der Deduktionen aus wenigen „Prinzipien" (Taines „beau comme un syllogisme" konnte man nur in Frankreich sagen), in der Kunst, einfache klärende Fragestellungen in der Forschung zu finden oder die Sache zum experimentum crucis zu treiben, ist der französische Geist ebenso unvergleichlich wie in der eleganten gewinnenden Rhetorik der Darstellung und in der Kunst, auch über das Fach hinaus Menschen für eine Frage und ihre Lösung zu erwärmen.

An der Fülle der Welt hebt diese Denkart in Natur und Menschentum vor allem ein feinstufiges Reich von wohlgeordneten, durchsichtigen Formen ab, das gleichsehr den Verstand wie den Geschmack befriedigt. Logisch-sachliche Interessen von ästhetischen zu scheiden, ist der französischen Geistesart von Descartes bis auf den Mathematiker H. Poincaré stets äußerst schwierig gewesen.[1] Ein Buch, dem die klare Disposition und die Kunst der Darstellung fehlt, erweckt in Frankreich schon darum leicht Zweifel an der Wahrheit dessen, was es enthält. Umgekehrt gehört ein gutes Maß „bonne logique" auch zum gallischen Schönheitsideal. Was an der Welt Anschauungsfülle, Kraft, Individualität ist, das läßt diese Einstellung gern zur Seite liegen; die komplizierte Dunkelheit des organischen Lebens, die Unverfügbarkeit über dasselbe durch den souveränen Verstand gewinnt darum zusehends keinen rechten Platz in dieser Welt.

1 G. H. Poincaré „La valeur de la Science".

Leibniz hatte nicht nur die Kategorie der Individualität und jene der Kraft gegen Descartes wieder in ihre Rechte zu setzen, sondern auch die Grundbegriffe der Biologie. Die relative Unabhängigkeit der Teile der Welt voneinander verschwindet vor der Idee einer Allabhängigkeit und einer Deduzierbarkeit der Welt aus ganz wenigen Prinzipien. Überall, im Staat wie in Sprache und Weltansicht, tötet ein zentralistischer Absolutismus die Freiheit und Unabhängigkeit der Weltelemente und ihrer Eigenentwicklungen. Gleichzeitig tritt in Geschichte wie in Mechanik die Bewegungs- und Entwicklungsseite der Welt vor dem Bilde einer statischen Ordnung, einer „Hierarchie" der Dinge zurück, und die kunstreiche Klassifikation muß häufig die Erklärung ersetzen. Die Mechanik des Descartes, die den Zeitbegriff und die Idee der Kraft aus den Grundbegriffen dieser Wissenschaft ausschaltet (die Lehre von der creatio continua ist davon eine Folge), macht auch die Dynamik zu einem Spezialfall der Statik. Erst Leibniz weist philosophisch diesen Fehler auf, ja will umgekehrt selbst das Bild des ruhenden Raumes auf ein Produkt zeitbedingter Kräfte zurückführen. Bei Descartes, in dem der gallische Genius einzigartige Klassizität erhielt, treten auch die übrigen der genannten Züge scharf hervor. Seine Definition der Wahrheit „verum, quod clare et distincte percipitur" hängt fast wie ein ehernes Axiom über der Entfaltung der französischen Philosophie — ja des französischen Geistes. Ob „Klarheit" aber nicht ein bloß subjektives Menschenbedürfnis sei, das die Sache selbst und die Wahrheit über sie gar nichts angeht, fragt sich Descartes keinen Augenblick. Aber nicht minder französisch und für die Zukunft folgereich ist die neue

Haltung, die im „cogito ergo sum" des Cartesius liegt. Diese Haltung enthält wie in nuce Kunst und Geist des Menschen des ancien régime; sie durchseelt die auf überlebensgroßen Kothurnen einherwandelnden Gestalten Racines und Corneilles, ist für das geniale Volkskind Molière (vgl. „Femmes savantes" und „Misanthrope") der Gegenstand des Spottes, und drückt zugleich schon jene kalte, fast grausame Distanzierung aus, mit der Voltaire, Diderot und Balzac die menschlichen Dinge später betrachten und typisierend schildern. In diesem Satze schnellt das souveräne Vernunftsubjekt des Menschen in eine Höhe des Seinsbewußtseins, die in unmeßbarer Ferne die ganze Welt, einschließlich des gesamten organischen Reiches und der eigenen lebendigen Menschennatur unter sich und gegen sich liegen sieht. Dieses „Ich" des Descartes steht nicht mehr in der Welt; es hat in ihr keinerlei Heimatsgefühl mehr, und nicht umfließt es mehr tragend und wohltätig der Strom des Werdens. Entfremdet fällt die eisige Helle seines Blickes analysierend, scheidend, richtend auf Natur, Tradition und Geschichte. Nur von der Konzeption eines solchen „Ich" aus konnte der künstlichste und anschauungsfernste Gedanke, der je gedacht ward, gedacht werden: alles Lebendige, Tier und Pflanze, einschließlich des Menschen, sofern er nicht „denkt", seien nur komplizierte, seelen- und trieblose Mechanismen; ein französischer Gedanke, ein gallischer Exzeß kat' exochen! Descartes' Auffassung der gesamten Physik, ja Philosophie als Pangeometrie (welche Wissenschaft er durch seine klare und wohlgefällige analytische Geometrie bereichert) ist gleichfalls eine echt gallische Idee. Nach dieser Auffassung sind Kraft, Zeit, Materie, Intensität, Qualität und objektive Form lauter „verworrene, dunkle Ideen" und darum aus den Urtatsachen der Welt auszuscheiden; sie werden als Anthropomorphismen verworfen; so erst — meint er — können die der Mathematik entlegensten Gebiete unter den freien konstruktiven Zugriff des mathematischen Denkens gebeugt werden. Er macht das Ruhende, den Raum, in dem der Geist willkürlich seine Grenze zieht, zum Herrscher auch der Zeit, und ordnet, wie die Dynamik der Statik, alle Entwicklungslehre der Klassifikation unter. Pascal sucht sogar eine „geometrie du coeur". Noch auffälliger aber ist die Art, wie sich die deduzierenden und zentralisierenden Tendenzen des französischen Geistes in Descartes malen. Auf ganz wenige „Prinzipien" wird die vielgestaltige Natur zurückgeführt. Zwischen Gott und dem individuellen Menschen fallen für Descartes alle jene vermittelnden Reiche und Potenzen aus, die das Mittelalter gelehrt; die causae secundae werden von der causa prima verschlungen, genau wie die Stände und ihre Freiheiten von der Gewalt des absoluten Monarchen in der französischen Staatsentwicklung; und wie vor dem „L'Etat c'est moi" (dem staatsphilosophischen Analogon des „Cogito ergo sum") schließlich alle Gesellschaft eine demokratisch gleichförmige Masse wird, so werden die denkenden Ichs auch vor Gott „gleich" an der Vernunftmitgift der idées innées. Auch die Seele ist nicht mehr „ganz in jedem Organ des Leibes" (Aristoteles), sondern an einem Punkt des Gehirns zentralisiert; sie ist ausschließlich „Denken", und alles, was vordem als anima vegetativa, anima sensitiva, was als „Lebenskraft" die Welt des Ausgedehnten mit der des reinen Geschehens vermitteln sollte, wird dem Mechanismus

anheimgegeben. Bis in die Gehirnphysiologie hinein neigen die französischen Forscher dazu, die psychischen Funktionen „zu hoch" zu lokalisieren. Vor dem „denkenden Ich" sind alle Triebe, alle Leidenschaften, alle Gemüts- und Gefühlskräfte der menschlichen Natur so gleichwertig, wie die denkenden Ichs vor Gott, wie die Masse vor dem absoluten Monarchen. Aber die Geschichte Frankreichs hat diese merkwürdige Analogie noch merkwürdiger bestätigt. Wie es nur eines einzigen königlichen Kopfes bedurfte, um aus der absoluten Monarchie die Freiheit jedes Gliedes der schon vorher „gleich" gewordenen Bürger zu machen, so bedurfte es nur des Wegstreichens des Seelenpünktchens an der Zirbeldrüse, um den „Homme-machine" Lamettries, nur des Wegstreichens des für den Gang und die Bewegung der Welt schon überflüssig gewordenen Gottes, um den Materialismus Holbachs zu gewinnen. In den gewaltsamen Dualismen des Descartes tritt auch jene maßlose Neigung des französischen Geistes zur Antithetik hervor, vermöge der er — wie Pascal sagt — sogerne „blinde Fenster" macht; dieselbe Antithetik, die auch dem gallischen Witz mit zugrunde liegt. Auch bei Descartes entspricht aber jener Kraft, die Welt in klare, leicht faßbare antithetische Prinzipien aufzulösen, nicht im mindesten die synthetische Kraft, zu zeigen, wie denn nun eine Zusammenwirksamkeit, eine Kooperation der Substanzen möglich sei, in die er das Weltall einteilt. Sowie wir den Blick von der Anatomie der Welt auf die Physiologie lenken, bleibt hier alles dunkel.

Und dennoch hat die eigenartige Werbekraft der französischen Kultur sich an wenigen Beispielen stärker erwiesen als an der Geschichte des Cartesianismus.

Nicht nur im ganzen 18. Jahrhundert war er „la nouvelle philosophie" schlechthin. Er ist — was man gar nicht nachdrücklich genug hervorheben kann — bis heute die Grundlage der Weltauffassung des Durchschnitts der wissenschaftlich Gebildeten Europas. Diese Philosophie allein verstand es, so zu gewinnen, daß man gar nicht mehr merkte, sie sei überhaupt eine besondere Philosophie, daß man sie vielmehr für eine Frucht des gesunden Menschenverstandes selbst hielt.

Die bisher genannten Grundzüge des französischen Geistes durchdringen aber nicht minder die außerphilosophischen Kulturinhalte. Ob wir die französische Gartenkunst oder die Einteilung des Staatsterritoriums in künstliche „Departements", ob wir den Zentralismus der unteren Verwaltung, der sich trotz aller Verfassungsänderungen seit dem ancien régime so zäh erhielt, oder den Zentralismus der von Paris aus geregelten Sprache und Mode betrachten, ob die Kalenderexperimente und neuen Größen-Maße der Revolution: der „Cartesianismus" des Daseins und Lebensstils tritt uns immer wieder entgegen. Das Laplacesche Ideal der einen Weltformel, die auch die Geschichte umfassen könnte; die Versuche des Freidenkers Comte, die Wissenschaften in eine feste „Hierarchie" zu bringen und die Geschichte auf wenige Grundgesetze einer Entwicklung (das sogenannte Gesetz der drei Stadien) zurückzuführen, in der die Verstandesleistung des Menschen die unabhängig Variable sein soll;[1] Comtes charakteristische Zurückweisung der Lamarqueschen Entwicklungsidee als einer „dunklen Idee"; Josef de Maistres kirchlicher Hyperzentralismus im Traité du Pape, Fouriers

[1] Vgl. Bd. I dieses Werkes.

nach Phalangen abgezirkelter Sozialstaat: alles Ideen, in deren Bildung sich ebendieselben Eigenschaften des Nationalgeistes widerspiegeln, die Descartes zuerst so plastisch dokumentiert. Gegen die individuelle Gewissensfreiheit spricht A. Comte schärfere Worte, als sie je ein fanatischer Priester sprach, und sein Ideal der Gesellschaft mit einem gelehrten „pouvoir spirituel" an der Spitze und einem durch die Verehrung einer Frau vermittelten Kultus des „Grand-Être", der „Menschheit", enthält den alten Verstandeszentralismus und den Gedanken künstlicher Menschenklassifikation nur in neuer Gestalt. Der gallische Freiheitsbegriff kennt — so grundverschieden er von dem englischen Freiheitsbegriff ist — weder eine Freiheit des geistigen Individuums noch jene Freiheit des Gliedes in der natürlich und historisch gewachsenen Gemeinschaft, der gemäß der Staat weder ein Vertrag zu größtmöglicher Garantie jeder Selbstsucht noch ein von oben her aufgesetzter künstlicher Wille ist, sondern nur die höchste Organisation der in ihm auslaufenden partikularen Willenseinheiten des Volkes. Wenn in England Traditionsschema, Konvention, Sitte zur Niederhaltung des geistigen Individuums, ja — wie schon J. St. Mill klagt[1] — zu seiner Erstickung führen, so hier ein bewußter Normierungswille der staatlich herrschenden Schicht. Es ist die besondere Art von Tragik dieses Volkes, daß sein ungestümer Freiheitsdrang immer wieder wie aus sich selbst heraus eine höchste, einheitliche Gewalt an die Spitze führt, die neue Knechtschaft bewirkt. Mit Recht ist zu allen Zeiten das sonderbare Schwanken des französischen Geistes zwischen Skepsis und Mystik, zwischen Ausschweifung und Reue, Frivolität und mildester Reinheit (auch der besten französischen Frauen) hervorgehoben worden — vielleicht nur die psychologische Innenseite der schroff antithetischen Entwicklung der Verfassung des französischen Staates. Schon für Montaigne, noch mehr für Charron und Pierre Huët ist die Skepsis das beste Mittel, die Seele der Autorität und Kirche gefügig zu machen. In Pascals großer kranker Seele wohnen beide sich unterstützend zusammen, und in Rancé, dem Begründer des Trappistenordens, schlägt die glühendste Weltfreude um in Schweigen und äußerste Zurückgezogenheit. Bayle, Friedrichs des Gr. geistiger Erzieher, wiederholt das Tertulliansche: Credo, quia absurdum. Bei Josef de Maistre und Bonald, ja bis heute (bei Brunetière und der Action française) kehrt derselbe Rhythmus der Gemütsbewegung zwischen skeptischem Traditionalismus und ungebundenster Willkür wieder. Aber es muß auch auf die wunderbare Kontinuität und die herbe spirituelle Reinheit jenes stillsten Frankreich hingewiesen werden, das innerhalb der Philosophie durch die Namen Hugo von St. Viktor, Bossuet, Fénélon, Pascal, Malebranche, die übrigen großen prêtres de l'Oratoire, in neuerer Zeit durch Maine de Biran, Ravaisson (Bergsons Lehrer) angedeutet sei. Hier hat eine Verschmelzung augustinisch gefärbter Frömmigkeit mit geistiger Leidenschaft, mathematischer Klarheit und Kühnheit des Denkens eine Reihe edelster und durchgeistigtster Charakterköpfe erzeugt, Gestalten und Gesichter voll herber Würde und zarter Demut, voll lebendigstem Glauben und innerer Weite und Freiheit. Bei anderen Nationen werden wir kaum eine Analogie

[1] S. St. Mill „Über die Freiheit".

dieser Mischung finden. Diese stillere aber kraftvolle Geistesrichtung, die in der neuesten Zeit in der französischen Jugend eine erhebliche Stärkung erfuhr und durch den Krieg sie weiter erfahren wird, bildete für die Abenteuer des französischen Gedankens immer wieder einen lichten Orientierungspunkt und wird ihn — so hoffen wir — auch in Zukunft bilden. —

Wie spiegelt sich das französische Volksethos in der französischen Philosophie? Die Franzosen haben von Descartes bis zu Bergson die Probleme der Moral nur stiefmütterlich behandelt. Weder die Verbindung von Ethik und Nationalökonomie, die reiche, genaue Beobachtung sittlicher Konflikte und die Subtilität der Problemstellung, die der englischen Ethik eigen sind, noch die Neigung der Deutschen, von den inneren Erlebnissen des Gewissens und der Pflicht her eine Metaphysik zu konstruieren, sind ihnen eigen.[1] Was man les grands moralistes français nennt, sind mehr „Schriftsteller" und Soziologen als eigentliche Philosophen (La Rochefoucault, Vauvenargues, St. Simon, Fourier, Comte usw.). Das deutet darauf hin, daß die Franzosen hier der teils kirchlichen, teils sozialen Tradition, dem „bon sens" und den in ihnen enthaltenen festgewordenen „Idealbildern" (des „Heiligen", des „Gentilhomme", später des „homme honnêt") einen größeren Spielraum einräumen als andere Völker, und daß das Problem der Herstellung einer angemessenen Sozialordnung der Analyse der inneren sittlichen Erlebnisse voransteht. Neben der stark stoisch gefärbten, auf der kirchlichen Tradition ruhenden Moraldoktrin der cartesianischen Schule nimmt den größten Raum in ihren

[1] Sehr charakteristisch für das Verhältnis des Franzosen zum englischen Ethos ist das Buch Guyans „La morale englaise contemporaine".

ethischen Versuchen der Gedanke ein, daß das wohlverstandene Selbstinteresse die Wurzel des sittlichen Verhaltens sei.[2] Was La Rochefoucault in seinen „Maximes" mehr als souveräne Kritik und ironische Anklage einer Gesellschaft meint, die sich noch heimlich an christlichen Idealen mißt, das wird bei den Moralisten des 18. Jahrhunderts, bei Lamettrie, Helvetius, Holbach, zu einer ernstgemeinten Theorie der Entstehung sittlicher Wertschätzung. Diese Lehre ist ein Ausdruck des französischen Ethos nur insofern, als der Antrieb durch den Wetteifer der Individuen um bestimmte, jeweilig als „höchste" geltende Lebensgüter vielleicht der stärkste aller Antriebe des französischen Menschen ist. „Concours", „Arrivisme" in allen Sphären, Stellenjagd, Wetteifer, sei es nun in einem Kloster heiliger als der andere, oder auf der Börse reicher als ein anderer zu werden, oder vor dem König und maßgebenden Frauen besser als ein anderer dazustehen, ist hier eines der Haupttriebräder alles Handelns. Man darf indes hierbei nicht an gemeinen individuellen Egoismus denken, der die Vorteile ruhig genießen möchte, die er sich verschafft hat. Gerade Kühnheit und Wagemut erhalten vielmehr auch von den philosophischen Schriftstellern die höchste Auszeichnung.[3] Denn dies kommt nun — gleichsam als Überleitung, durch die aus wohlverstandenem Selbstinteresse überhaupt erst eine Moral werden kann — hinzu, daß die Hauptquelle der Freuden und

[1] Auch der zuerst religiöse, aber schon bei den französischen Jesuiten des ancien régime sich immer stärker ins Politische wendende Egalitätsgedanke hat in der starken Wirkung des stoischen Naturrechts seine Wurzel.

[2] So schon bei Vauvenargues. Vgl. neuerdings besonders Guyau; „Sittlichkeit ohne Pflicht" (Soziol. Bibl.).

die besondere Art der Lebensgüter, um die jeder in wohlverstandenem Selbstinteresse mit dem anderen konkurriert, weniger ein wirkliches Sein und Verhalten sind als das Bild eines Seins und Verhaltens in der Gesellschaft, weniger der wirkliche Zustand des „Ich" als die „Rolle", die sich jeder selber in der Gesellschaft spielen sieht. Nicht in der Sphäre der Wirklichkeit, sondern in einer der wirklichen Welt wie ein Netz übergeworfenen Scheinwelt sozialen Geltens, in der jeder ein bestimmtes idealisiertes Schattenbild als seine „Rolle" besitzt, spielt sich der Grundprozeß des französischen Lebens ab; in einer Welt gleichsam sozialer Mathematik, deren Figuren wie die Gestalten der Geometrie über die Wirklichkeit zu deren Messung geworfen werden. Und diese „Welt" ist auch der vorzügliche Gegenstand des französischen Romans. Je nachdem aber die Lebensgüter geistige oder mehr materielle sind, um deren Bild es sich handelt, — je nachdem es das Bild des sinnlich sichtbaren Menschen oder der tieferen Persönlichkeit ist, wird diese französische Neigung entweder zum Fehler der sprichwörtlichen französischen Eitelkeit oder zur Tugend des edleren Ehrgeizes und jenes wunderbaren Sinnes für den Ruhm „gloire" ausschlagen, dem nach einem bekannten Worte von Clausewitz der Deutsche ebenso selten gerecht zu werden vermag, wie nach bekannten Worten Schillers der französischen „Anmut im Betragen" und der gallischen Rhetorik, die er irrtümlich beide gerne als überzeugungsloses Wortgepränge und als Bestechung und Lüge wertet. Und je nachdem der Zustand der Verfassung und die allgemeine Kulturlage das Aufsteigen des Einzelnen mehr an die Gunst eines Königs oder an jene einer

herrschenden Plutokratie oder an die Gefolgschaft der großen Massen knüpft, je nachdem bald mehr Tapferkeit, Takt und Anmut, bald mehr Reichtum und die hier so einzig geschätzte volksrednerische und forensische Begabung die sozial bevorzugtesten Güter ausmachen, wird der Zielinhalt dieses allgemeinen Wetteifers historisch wechseln, — ohne die Konstanz dieser sittlichen Grundeinstellung zwischen ancien régime und der heutigen republikanischen Gesellschaft zu ändern.

Für das Ganze der Nation heißt aber jenes Ansehen Prestige. Der Prestigegedanke ist in Frankreich der Idee realer Macht und der faktischen Ausnutzung aller Territorien und Volkskräfte ganz unverhältnismäßig übergeordnet. Die durch keine Expansionsnotwendigkeit herbeigeführte französische Kolonialpolitik der letzten Jahrzehnte, welche die Kolonien weit mehr als Rekrutierungsanstalten für das von den Vogesen hypnotisierte Heer und als Steuerzahler, denn als Boden fruchtbarer Arbeit auffaßte, ist gleichfalls von hier aus zu verstehen. Gesellt sich nun gar zu dieser nationalen Ruhmbegierde noch das drückende Gefühl des Lebensniederganges der Rasse (Entvölkerung), so muß aller fremder Aufstieg, auch solcher Aufstieg, der die eigenen Nationalinteressen nicht unmittelbar beeinflußt, psychologisch wie ein positiver Angriff wirken und rein als solcher Haß erwecken. Nur dies erklärt die sonderbare Tatsache, daß auch besonnenste, ruhigste, gebildetste Franzosen seit Jahrzehnten fest überzeugt waren, Deutschland werde sich demnächst auf Frankreich stürzen, um sich neue Provinzen anzugliedern. Prestige, nicht die reale nationale Macht und der Reichtum der Nationen (die sich gegenseitig fördern können), ist ja eben eine Relations- und

Differenzkategorie. Kein Prestigegewinn einer der großen Mächte ohne proportionalen Prestigeverlust der anderen. Wird das Prestige zum spiritus rector der Politik — anstatt zu einem der Macht untergeordneten, nur als eventuelle Machtquelle gewerteten Faktor —, so muß auch das Bild bloßen Wachstums fremder Macht der Volksseele schon als Angriff auf die eigene Nation erscheinen und gleichzeitig das als Defensivstellung auf den illusionsartig gefürchteten Angriff, was faktisch angstgeborener Angriffsaffekt ist. Dieser nationalen Selbsttäuschung verfiel Frankreich in den Jahren vor dem Kriege in ganz besonderem Maße. Hier liegt im Großen genau der Fall vor, den französische Psychopathologen den Fall des persécuté persécuteur genannt haben. Die Angst vor vermeintlichem Angriff wird zum Kern einer alle Ausdrucksäußerungen in ihrer Richtung abstufenden und deutenden psychischen Verfassung und schließlich zum Motiv des Angriffs als vermeinten Verteidigungsaktes. Gesteigerte Empfindlichkeit aber für möglichen Prestigeverlust und nationale Rachsucht mußten zusammen fallen und steigen. Die seit 1871 grabende und bohrende, alle französische Politik leitende Wirksamkeit der Revancheidee kann — wie ich schon anderwärts zeigte — nur auf der Grundlage dieser seelischen Zusammenhänge verstanden werden.[1] Henri Bergson sprach — zu Beginn des Weltkrieges — in einem Vortrag ganz richtig von einer „tiefen Erkrankung der französischen Volksseele", welche der Deutsch-Französische Krieg von 1870 zur Folge gehabt hätte. Wenn er jedoch hinzusetzt, es habe diese Erkrankung darin bestanden, daß die

[1] S. Genius des Krieges, S. 107—111.

französische Seele durch die Wegnahme des Elsaß in eine Verzweiflung an die mögliche Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit in der Welt überhaupt getrieben sei und sich den verlorenen Glauben an sie nur durch einen siegreichen Krieg wiederherstellen könne, so konstruiert er ziemlich naiv pro domo. Nicht Verzweiflung an „Recht und Gerechtigkeit", sondern quälende Ungewißheit an der Erreichbarkeit der Ziele, welche jenes eng umschriebene Volksethos dem politischen Handeln Frankreichs wie von selbst setzt, nur die quälende Ungewißheit, ob es sein altes Bild als „grande nation" und den Ruf seiner ruhmgekrönten Armee nach dem Verlust des Elsaß in Zukunft bewahren könne, führten zu jener „tiefen Erkrankung der Volksseele".

3

In diesen allgemeinen Rahmen des französischen Ethos, der in allem historischen Wandel der Geschicke eine seltene Konstanz aufweist, ordnet sich das politische Ethos dieses Volkes überhaupt und seine Geistesverfassung vor dem Kriege eigentümlich, aber doch in nicht allzu schwer durchschaubarer Weise, ein.

Was das erste betrifft, so gewahren wir im Gebrauche aller politischen Kategorien eine eigenartige Färbung, die wir sofort als national französisch empfinden. Für die Kategorien „Nation" und „Staat" ward dies in einem besonderen Aufsatz gezeigt.[1] Hier möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers nicht so sehr auf einzelne Kategorien wie „Freiheit", „Gleichheit", noch weniger auf einzelne politische Schritte des französischen Staates

[1] S. Die Nationalideen der großen Nationen in diesem Bande.

lenken, als auf das formelle Gefüge der französischen politischen Methodik.

Das jeweilige besondere Verhältnis von Wechselwirkung zwischen auswärtiger und innerer Politik ist für die europäischen Großstaaten durchaus nicht das gleiche. Eine schematische Auffassung dieses Verhältnisses, das mir bei Sozialisten und den konservativen Schichten unseres Volkes — wenn auch in entgegengesetzter Richtung — gleich häufig entgegentritt, ermangelt der Beachtung dieser Tatsache. Es wäre irrig, mit vielen Sozialisten die letzten Jahrzehnte der Außenpolitik aller jetzt kriegführenden Großstaaten aus Faktoren wie Angst vor inneren Unruhen, vor Revolution, Flucht vor inneren Problemen (progressive Einkommensteuer, Furcht vor dauernder dreijähriger Dienstzeit in Frankreich, und Ulster, irische Frage, Kohlenstreik in England) und dergleichen abzuleiten; aber auch irrig, mit vielen Konservativen alle möglichen Geschehnisse der inneren Politik nach Maßgabe ihrer Wirkungen aufzufassen, die Rüstungsnotwendigkeiten respektive ökonomische Weltkonkurrenz auf sie ausübten. Ganz abgesehen von den besonderen politischen Parteien und Klassen zeigen die nationalen Großstaaten eine besondere Art, in der sie ihre auswärtige und innere Politik führen und zur Wechselwirkung gelangen lassen.

Für die englische Politikmethodik ist nichts so charakteristisch als die fast einzigartige Unabhängigkeit der inneren und äußeren Politik voneinander. Sie ist eine Folge jenes tiefen Dualismus von Staatsmoral und Privatmoral in England, den schon Kant mit den berühmten Worten im Auge hat, in denen er die Vornehmheit des einzelnen Engländers der Habsucht, Grausamkeit und

Wildheit des Volkes als Ganzes gegenüberstellt. Während der tiefgreifendsten Wandlungen des englischen Verfassungslebens seit der Reformbill bis zu den aufwühlenden staatssozialistischen Reformen von Lloyd George, im Wechsel der konservativen und liberalen Regierungen, blieben die Grunddogmen der äußeren Politik Englands (Gleichgewicht, Marinismus, Richteranspruch in allen Welthändeln) fast völlig unberührt. Schon die Idee, es könne eine außerpolitische Frage auf das innere Lebensgefüge des Inselstaates gestaltend zurückwirken, empfindet der Engländer als peinliche Gewalt und als Verletzung seines persönlichen und nationalen Selbstbewußtseins. Auch in dieser Hinsicht hatten die Kämpfe um die allgemeine Dienstpflicht die Bedeutung eines gewaltigen Wendepunktes für die Fortbildung des englischen politischen Ethos. Aber auch die entgegengesetzte Einwirkung innerpolitischer Wandlungen auf die äußere Politik geht dem englischen Wesen wider die Natur. Dieselbe Kraft, die im Privatleben als Angst vor dem Skandal erscheint und die alle Streitigkeiten und Gegensätze möglichst innerhalb des Hauses, der Familie, auf alle Fälle jenseits der Öffentlichkeit austragen läßt, ist es auch, die stärkere Einflüsse der innerpolitischen Kämpfe auf die Außenpolitik von vornherein mit einem Makel behaftet. Der überall im Hintergrund stehende Erwählungsgedanke des ganzen Volkes zu einer Art universaler politischer Vorsehung bedingt wie von selbst die schärfste Trennung innerpolitischer Kämpfe auf den Gang der auswärtigen Politik. So ist ein schroffer Dualismus hier das entscheidende Ideal.

Ganz anders Deutschland. Nicht wie in England im Wesen und Ethos des Volkes, wohl aber im Gange der Geschichte der deutschen Einheits- und Reichsbildung

durch Kriege und durch die Aktion des preußischen Staates liegt es begründet, daß die äußere Politik hier eine primäre Gestaltungskraft fester Zwangsläufigkeiten für die Bildung und Fortbildung der Verfassung, für Klassenverschiebungen, Sozial- und Bevölkerungspolitik und für den wechselnden Einfluß der politischen Parteien erhielt. Die Reaktion jeder politischen Gruppe auf die Rüstungsforderung von Armee und Marine bestimmt hier in einem Maße das politische Gesamtschicksal dieser Gruppe und damit auch das Schicksal ihrer sonstigen Forderungen, wie nirgends sonst. Von Frankreich macht Bismarck in seinen „Gedanken und Erinnerungen" die treffende Bemerkung: „Es ist ja ein namentlich in der französischen Politik gebräuchliches Mittel, innere Schwierigkeiten durch Kriege zu überwinden." (Seite 53, Band II.) Das ist es, was Frankreich jenen oft hervorgehobenen Charakter der Unberechenbarkeit in außerpolitischen Dingen in einem Maße gibt, wie er sonst nirgends zu finden ist. Ein durchgreifender Wechsel an den leitenden Stellen, ja ein eingreifendes neues Wahlresultat — und alles ist plötzlich anders: die Meinung, die Presse, die außerpolitische Maßregel, ja ihr Geist. Gewiß ist die gesamte französische Politik der letzten Jahrzehnte, auch die innere, von einer außerpolitischen Idee, der Revancheidee, in Atem gehalten und stark mitgestaltet worden. Aber Maß und Richtung dieses Wirkens war gleichwohl fast ausschließlich an die Männer geknüpft, welche die innerpolitischen Kämpfe an das Ruder des Staates führten. Ein Caillaux als Leiter der Außenpolitik — er hätte ein ganz anderes Verhalten Frankreichs im Werden des Weltkrieges bedingt. Und auch dies scheint mir eine konstante Eigenschaft dieses politischen Ethos, daß die

staatlichen und nationalen Interessenfragen in der Erwirkung der außerpolitischen Maßregeln weit zurücktreten können hinter allgemeinen politischen, ja weltanschaulichen Sympathien und Antipathien in Fragen z. B. „Autorität und Freiheit", „Ordnung und Demokratie" mit gleichgesinnten politischen Gruppen anderer Völker. Es hängt mit der Eigenart des französischen Rationalismus, der Herrschaft des starren Allgemeinbegriffs und der scharfen Formulierungen zusammen, daß Fragen der rechten Normgestaltung menschlicher Gesellschaftsangelegenheiten vor der Beurteilung des speziellen französischen Staats- und Nationalinteresses dem Franzosen ins Bewußtsein zu treten pflegen. Ein Wort wie das Wort „ou" in Sembats Ausruf: „Faites un roi ou faites la paix" ist nur von hier aus verständlich. Man kann, je genauer man die französischen Geistesströmungen vor dem Kriege kennt, in ernstlichen Zweifel geraten, was stärker zum Kriege mit Deutschland trieb: der republikanische positivistische Demokratismus oder die junge nationalistische, gesinnungsmilitaristische (nicht zweckmilitaristische), da und dort sich mit royalistischen legitimistischen Ideen verbindende (Action francaise), häufig auch in verschiedensten Formen an die Kirche Anschluß suchende Geistesbewegung des jüngsten Frankreich. Ja man kann in Zweifel geraten, ob man Sembats Wort nicht ebenso berechtigt hätte in die Formel umgießen können: „Faites un roi ou faites la guerre" — Das prinzipielle Bekenntnis all dieser jungen französischen Gruppen zum Nationalismus, zum sogenannten Klassizismus (Antisorbonnebewegung), zum Kriege und zum militaristischen Ethos, zur Religion und in verschiedenem Maße auch zur Kirche schloß es nicht aus,

ja forderte es gemäß der obengenannten französischen rationalistischen Eigenart sogar bis zu einem gewissen Grade, daß man nicht nur mit deutschen Vorbildern ganz- oder halbausgesprochen operierte (gerade in diesen Kreisen erfreute sich z. B. der deutsche Kaiser der lebhaftesten Sympathien, desgleichen Bismarck als politische Figur), sondern daß man schon aus dem Unglauben heraus, es könne die gegenwärtige Regierung samt ihrem System einen siegreichen Krieg gegen Deutschland führen, eher friedlich als kriegslustig gegen Deutschland gesinnt war. Auch während des Krieges tönte die schärfste Stimme der Kritik der französischen Regierung aus diesen Kreisen, in denen der Glaube an den Sieg Frankreichs von Anfang an gering war. Die Kritik, die Bergson in einer Rede an Deutschland übte, in der er unsere „Organisation" als einen seelen- und geistlosen Mechanismus darstellte, wurde gerade von royalistischer Seite aufs schärfste zurückgewiesen. Auch das Recht, die Deutschen „Barbaren" zu nennen, haben Angehörige dieser jungen französischen Bewegung den Vertretern des heutigen Frankreich niemals zugestanden, da sie seit Jahren in dem nachrevolutionären Individualismus und der Rousseauschen Gefühlsromantik die Quelle aller modernen „Barbarei" aufgewiesen zu haben meinten, und da sie überzeugt waren, daß auch heute noch alle positiven geistigen Werte Frankreichs von der Literatur bis zum Verwaltungsaufbau im ancien régime verwurzelt seien. Auch der Nationalgedanke und der „Militarismus" dieser Kreise war durchaus nicht so aggressiv gegen Deutschland, als es in unserer liberalen Presse dargestellt worden ist, welche die französische Republik und Demokratie vom Vorwurf der Kriegstreiberei nach

Möglichkeit zu entlasten suchte. Der Haß der französischen Demokratie vielmehr auf unser politisches System als einer nichtparlamentarischen halbautokratischen Regierung, verbunden mit der Angst, es könnte die schon bewilligte gefürchtete dreijährige Dienstzeit als automatische Folge der deutschen Neurüstungen (Wehrbeitrag) eine ständige Einrichtung werden, haben in letzter Minute stärker zum Krieg angetrieben als jene neunationalistische und neumilitataristische Agitation. Dieser junge französische Nationalismus, der von den Kreisen der royalistischen Action française bis in die französische Demokratie (man denke z. B. an den edlen, im Kriege gefallenen Charles Péguy und seinen Kreis) hineinreichte, hatte die Revancheidee und das Problem des Elsaß weit stärker zu einer erzieherischen Idee der französischen Jugend umgestaltet als zu einer kriegfordernden Ursache. Besinnung auf die großen geistigen Wurzeln der französischen Kultur als einer eigentümlichen Blüte des Menschengeistes, nicht agitatorische Ausbreitungslust der Ideen des französischen politischen Systems, (wie sie seit den Revolutionskriegen höchst aggressiv zu wirken nie völlig aufhörte), war dieser Nationalismus an erster Stelle. Der Militarismus der geistigen französischen Jugend aber war in erster Linie der seiner Natur nach wenig aggressive „Gesinnungsmilitarismus", das heißt eine neue seelische, ritterlichere Haltung zum Triebleben, nicht eine praktische Überlegung, was man mit dem vorhandenen Heer zur Erreichung von Zwecken einer ihrem Wesen nach unmilitärischen plutokratischen Regierung beginnen könne. Weit entfernt also, daß der Ausbruch des Krieges in diesen jungfranzösischen Kreisen als Erfüllung von

geheimen Hoffnungen gewirkt hätte, wurde der Kriegsausbruch vielmehr als vorzeitige Unterbrechung eines auf lange Zeitdauern angelegten nationalen Erziehungswerkes empfunden, als Vernichtung von Lebenskeimen eines französischen Rinascimento vorzüglich seelischer und geistiger Art. Ich sagte an anderer Stelle,[1] daß gerade der „Gesinnungsmilitarismus" im Gegensatz zum „Zweckmilitarismus" so stark werden kann, daß er den faktischen Krieg fast ausschließt. Diese Tatsache kann in edelster Form, sie kann auch gegebenenfalls in komischer Form in die Erscheinung treten. Es geht tief gegen das Gewissen und Wesen des Menschen soldatischen Geistes, daß er sein Leben „für" neue Absatzgebiete hingeben und Blut auf die eine Hälfte der Wagschale, Waren und ökonomische Vorteile, ja selbst territoriale Erweiterungen auf die andere Wagschale lege. Also denken unmilitärische Regierungen, die Klasseninteressen verwalten, und die selbst bar militärischen Geistes den Soldaten nur für ihre Zwecke gebrauchen. Aber eben da, wo das Militärische als Lebensform auch an sich geschätzt wird, als Lebensform, in der sich Tugenden und Lebensstile einer besonderen Art am besten realisieren lassen, pflegt das aggressive zum faktischen Krieg treibende Motiv gerade in unserem Zeitalter um so mehr zu fehlen, als diese Motive in unserer Zeit so unheimlich stark ökonomisch durchwirkt zu sein pflegen. Bis zur Komik gesteigert, tritt dies Gesetz hervor im Vater Friedrichs des Großen, der schon um der Freude an seinen Grenadieren und der peinlichen Ordnung ihrer Disziplin

[1] Siehe den Aufsatz über „Militarismus" in diesem Bande.

willen Kriegen aus dem Wege ging. Der preußische Feldwebel, der nach Beendigung des Krieges zu den Soldaten sagt: „So Kerls, jetzt stramm gestanden, jetzt wirds wieder ernst" vertritt nur die niedrige, technische und darum grotesk komische Form des Gesinnungsmilitarismus. Die vielgescholtene Liebe zum sogenannten „Krieg an sich" hemmt oft den faktischen Krieg. Der Haß gegen den „Krieg an sich" führte gerade im Ursprung des Weltkriegs um so leichter zum faktischen Kriegsausbruch, als man das große Stück des preußischen Gesinnungsmilitarismus, der im deutschen Militarismus steckt, seitens der Gegner verkannte und hinter den deutschen Neurüstungen in Heer und Marine immer ganz bestimmte politische Zwecke und kriegerische Absichten suchte, die die deutsche Regierung faktisch gar nicht besaß. Gerade die Unsichtbarkeit bestimmter weltpolitischer Pläne auf deutscher Seite — trotz der ungeheuren staatlich militärischen Machtentfaltung — machte Ländern, die den Militarismus nur und ausschließlich als Zweckmilitarismus begreifen können, und deren unmilitärische bürgerliche Regierungen das Heer nicht als organischen Bestandteil des Staates und Volkes, sondern nur als mechanisches Werkzeug für Zwecke begreifen, die ganz jenseits aller militärischen Gesinnung gesetzt werden, das neue Deutschland so unheimlich und unverständlich. Man sah ungeheure Kräfte und aufgestapelte Macht, für die man Ziele suchte, die gemäß der Sonderart der eigenen politischen Gesinnungsstruktur „wägbarer" Art sein sollten. Man sah in jedem Augenblick einen schwer gerüsteten Soldaten daherklirren und frug sich angstvoll, wohin er wohl ginge. Daß er häufig nur — spazieren ging, das wollte niemand glauben. An

die Leerstelle der Zwecke und Ziele, die man nicht sah, setzte gerade die Angstphantasie des modernen demokratischen positivistischen Frankreich die ungeheuerlichsten Gebilde von geplanten Überfällen der „kaiserlichen Ulanen", und die ungeheure Angstwirkung dieser Phantasiegebilde erzeugte gerade in Frankreich eine Nervosität, die klare Besinnung und psychologisches Verständnis des Gegners völlig ausschloß. Die eigene echt gallische Liebe zur Intrigue verlegte auch in den Gegner lange intrigante Pläne und Zweckreihen, mit denen man jene faktische Leerstelle ausfüllte. Gerade von dem anders gesinnten, antipositivistischen, gesinnungsmilitaristischen, gegen die plutokratische Republik mit ihren hyperdemokratischen Allüren so stark skeptischen Frankreich aus, — von jenem Frankreich aus, dem sich die beste deutsche Jugend der Vorkriegszeit verwandter fühlte, als man weiß, — durfte ein tieferes Verständnis auch des deutschen Militarismus, ja des ganzen deutschen Wesens erwartet werden. Dieses Verständnis war auf dem besten Wege, sich zu bilden, und tausend Fäden menschlicher, persönlicher, wissenschaftlicher, religiöser und literarischer Art konnte der Kenner bereits wahrnehmen. Nicht diese junge Bewegung, sondern die übermächtige Stärke des Alten in Frankreich, das heißt der Ideen von 1789, ist eine starke Mitursache des Krieges gewesen.

Man darf natürlich weder die sehr verschiedenartigen Sonderarten der Bewegungen des jüngsten Frankreich vor dem Kriege, die sich als Verjüngungswillen zusammenfassen lassen, zu gleichartig auffassen, noch darf man ihre Bedeutung überschätzen. Die Action française z. B. war bei ihrer oft geckenhaften Kirchlichkeit und

trotz ihrer hervorragenden Mitglieder (Jules Lemaître, Paul Bourget) im großen ganzen ohne tieferen religiösen Gehalt. Die Kirche mehr als Autoritäts- und Ordnungsmacht, denn als religiöse Lebensquelle war ihre Devise. Aber ihr standen sehr echte religiöse Bewegungen zur Seite, die bald an die vorher geschilderte augustinische Tradition des altfranzösischen Denkens (z. B. La Bruyère), bald an Bossuet und Fénélon anknüpften, das heißt die edelsten Traditionen, die Frankreich in dieser Richtung besitzt. Auch in der jungen französischen Literatur, die sich von den ihren Doktrinen nach prodeutschen Rénan, Taine, Zola, weit abgewandt hatte, in Personen z. B. wie André Gide, Claudel, Romain Rolland, Francis Jammes und anderen war ein Geist an der Arbeit, der der Politik des regierenden Frankreich tief entgegengesetzt war. Und dasselbe gilt für die sogenannte Antisorbonnebewegung und die neoklassische Richtung, dasselbe auch für die von Henri Bergson berührten Kreise. Auch die syndikalistische Bewegung, deren Theoretiker Sorel an die Bergsonsche Freiheitslehre anknüpfte, war — so grundverschieden ihre Zielinhalte von den Zielen der genannten Bewegungen waren — von demselben geistigen Temperament durchflossen wie jene anderen jungen Gruppen; ihr bewußt aparlamentarischer, antikapitalistischer, revolutionär gewerkschaftlicher Geist mit dem Ziele einer Selbstorganisation der Arbeiterschaft von unten auf bedeutete keinen geringeren Bruch mit den „herrschenden Ideen" des politisch führenden Frankreich, als jene anderen Gruppenbewegungen.[1]

[1] Vgl. hierzu das treffende Urteil von F. Meinecke in „Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung" (Ber. d. Pr. Ak., 1916, VI, S. 14).

Gerade die Tatsache, daß sich in Frankreich die Abkehr von diesen „herrschenden Ideen" in so grundverschiedenen Formen und mit so grundverschiedenen Zielinhalten vollzog, und daß trotzdem in allen diesen Formen derselbe Verjüngungswille und derselbe antikapitalistische Rhythmus zu gewahren ist, überall auch eine analoge Aktionsfrische, läßt es ausgeschlossen erscheinen, hier nur die Macht einer Partei oder zufälliger Minoritäten vor uns zu sehen. Was immer noch aus alldem werde — ein kraftvoller Verjüngungswille des Volkes als Ganzem lag doch alldem mit zugrunde. Mit nichtssagenden Redensarten wie der Redensart vom „absterbenden" oder „niedergehenden" Frankreich hätten wir daher vorsichtiger sein sollen, als wir gewesen sind.

Schließlich möchte ich noch einen Tatbestand erwähnen, der nicht ohne eine gewisse Paradoxie ist. Der Kriegszustand hatte es mit sich gebracht, daß innerhalb der ungeheuren Schwatzhaftigkeit der Durchschnittspressen der feindlichen Länder die vor dem Kriege an der Spitze dieser Länder marschierenden kleinen geistigen Minoritäten überall völlig unterdrückt waren, und daß sich als Gesamteffekt der sogenannten öffentlichen Meinungen nur diejenigen Stimmen äußerten, die gleichzeitig Stimmen der stabilen Massen der Länder und Ausdruck alter festgewordener Verhältnisse waren. So hörten wir überall weit mehr die Stimmen von gestern und vorgestern als jene der Stunde. So waren auch die Stimmen des jungen Frankreich in der französischen Presse während des Krieges fast unhörbar. Demokratie gegen Autorität, Nationalgedanke gegen Staatsgedanke, Freiheit gegen Ordnung, Pazifismus gegen preußischen Militarismus wurde uns als die Seele des Krieges der

Entente gegen die Zentralmächte dargestellt. Merkwürdig genug, daß dieses Bild sich fast umkehrt, wenn wir auf die je neuen, jungen Geistesbewegungen bei uns und innerhalb der feindlichen Länder vor dem Kriege achten. Da finden wir, daß gerade bei uns in Deutschland, trotzdem — oder weil? — der Militarismus als Werk einer hundertjährigen Arbeit selbstverständliche Lebensluft war und den Staatsgeist selbst durchdrang, die jüngeren Geistesbewegungen einen auffallend pazifistischen und demokratistischen Charakter an sich tragen; wogegen in Frankreich, Italien, ja selbst in England diese „jungen" Bewegungen in die entgegengesetzte Richtung zielen. Hie Rudyard Kipling und D'Annunzio — hie Gerhart Hauptmann, Stefan George, Rilke, Werfel! Hier Bergson, Boutroux, Péguy, Barrès, René Bazin, Etienne Rey und die früher Genannten, dort eine wenn nicht grundsätzlich dem Militarismus und Nationalgedanken oppositionelle geistige Jugend, so doch eine zu ihnen vorwiegend oppositionelle Haltung, eine Haltung, die Heer und Krieg höchstens aus Zweckmäßigkeitsgründen rechtfertigt. Und für Italien (Leonardokreis Papinis in Florenz, italienischer Teil der Renaissance latine, Futurismus) gilt wiederum dasselbe. Ganz ungleichwertig sind gewiß diese Erscheinungen. Aber nicht nach ihrem literarischen, philosophischen und sonstigen Wert, sondern nur als soziologische Symptome geistiger Volksbewegungen werden sie hier betrachtet. Diese sonderbare Erscheinung mag damit zusammenhängen, daß bei den Deutschen im großen ganzen Demokratismus, Antimilitarismus, Freigeistigkeit oppositionell sind, in den westlichen Ententeländern aber eher ihr Gegenteil oppositionell ist, und es gleichzeitig

eines der beklagenswertesten Gesetze des heutigen europäischen Geisteslebens überhaupt ist, daß es sich nur wesentlich oppositionell und kritisch, nicht von Hause aus schlicht aufbauend und verantwortungswillig entfalten kann. Vergleicht man das von Kurt Hille redigierte deutsche Sammelwerk mit den italienischen, französischen und amerikanischen Bewegungen, welche alle die (nach unserer Meinung grundfalschen) philosophischen Voraussetzungen der neuen sogenannten „Tatphilosophie" teilen, so ergibt sich das sonderbare Resultat, daß trotz derselben Voraussetzungen die ethischen und politischen Ziele grundverschieden sind. Innerhalb der Ententekreise führte jener Tatgeist, Pragmatismus, Meliorismus, jener Standpunkt der „Action directe" — oder wie sich das ziemlich Vage sonst nennen mag — zu extrem nationalistischen und militaristischen Konsequenzen. In jener Sammelschrift findet man das genaue Gegenteil. Hielten wir diese ganze, zwischen Florenz, Paris, Oxford, Nordamerika spielende Bewegung der neuen „Tatphilosophie" nicht bereits aus sachlichen (hier nicht aufzuführenden) Gründen für philosophisch falsch — schon diese Tatsache würde uns in dem Mißtrauen bestärken, daß nicht Sachen und inhaltliche Ziele, sondern der bloße Geist der Opposition gegen das, was in den betreffenden Ländern gerade „gilt", sie geboren hat. Ist dies „Herrschende" z. B. Militarismus — so Antimilitarismus; ist es Antimilitarismus — so Militarismus. Aber so stark dieser Faktor mitwirkt, — ausschließlich vermag er uns die sonderbare Paradoxie im Verhalten der geistig-bewegten Jugend bei uns und in den Westländern nicht zu erklären. Es kommt wohl noch dazu, daß der Militarismus bei uns eine selbstverständlich

gewordene gewaltige Organisation ist, und nur wenige geneigt sind, sich in sein geistsprühendes Werden im Ablauf der großen Heeresreformen zu versenken, um ihn dann im gleichen Geiste weiterzubauen; daß er aber, in den uns feindlichen Ländern wenigstens, als Gesinnung gleichsam im Stadium der Pubertätszeit steht, und darum von frischerem Geiste und stärker gerade von der geistig-bewegten Jugend getragen ist als bei uns. Endlich aber ordnet sich diese Erscheinung einer allgemeineren Erscheinung der letzten Jahrzehnte ein, die oft wie eine Art momentanen Austausches der Nationalgeister frappieren könnte, — wenn solches nicht im Ernste unmöglich wäre. Versteht man unter „deutsch denken" soviel wie denken im Geiste unserer großen philosophischen Tradition, unter englisch und französisch denken aber dasselbe für die großen Traditionen dieser Länder, so gibt es nicht nur eine, sondern gar viele Erscheinungen, die zeigen, dass man vor dem Kriege gerade in der geistigen Jugend der Entente-Länder England und Frankreich mehr deutsch gedacht hat als englisch und französisch, in Deutschland aber mehr englisch und französisch als deutsch. So wurde in der Philosophie Englands und Amerikas durchaus nicht mehr Locke, Hume, Mill, Spencer weitergebildet, sondern ganz gewaltig viel stärker Kant, Hegel und die Ideen des klassischen Idealismus. Auf englischen Lehrstühlen der Zoologie und Botanik, der Anatomie und Physiologie gibt es fast keinen Darwinisten mehr, auf denen der Psychologie fast keinen Assoziationspsychologen mehr — wogegen es bei uns bis zum Kriege davon wimmelte[1].

[1] Heute ist dies erheblich anders geworden; vgl. dazu meine Abhandlung „Die deutsche Philosophie der Gegenwart" in dem vom Volksverband der Bücherfreunde hrgeb. Werke (1921) „Die deutsche Kultur der Gegenwart".

Obgleich unsere deutsche Denkweise im Sinne der Tradition antipositivistisch und antiutilitaristisch ist, trug unsere Wissenschaft vor dem Kriege einen weit stärkeren positivistischen und utilitarischen Charakter als die Wissenschaft in den Heimatländern dieser Denkweisen. Der sogenannte Bergsonisme andrerseits, und was sich in Frankreich um ihn gruppierte, war eine völlig unfranzösische Erscheinung — schon ob seiner irrationalistischen und mystisch-romantischen Einschläge. Lassen wir es dahingestellt sein, wie weit Bergson unmittelbar Einflüsse Schellings und Schopenhauers erfuhr — auf alle Fälle war sein Geist diesen deutschen Gedankensystemen objektiv sehr viel näher als irgendeinem der französischen Klassiker. Analoges gilt für Boutroux. Mögen ältere französische Schriftsteller und Denker, z. B. Rénan, Taine, Rémy de Gourmont, Zola über Deutschland freundlicher geurteilt haben als die Führer der geistigen Jugend des gegenwärtigen Frankreich, sie haben doch weit französischer gedacht als die letzteren. Es mutet vom Standort der französischen Jugend vor dem Kriege wie ein völlig unfaßlicher Anachronismus an, wenn den Deutschen ein Schriftsteller von der Präponderanz Heinrich Manns Zola — gerade Zola, den schon Friedrich Nietzsche völlig ausreichend charakterisierte — als eine Art geistiges Vorbild empfiehlt. Es gibt wohl keinen französischen Schriftsteller, der im jungen Frankreich heute weniger gilt als gerade Zola. Analoges würde eine Übersicht über die religösen und die dem Ursprung nach deutschen sozialpolitischen Bewegungen (Rückgang bei uns, Fortschritt in England und Frankreich) in den verschiedenen Ländern zeigen. Bei uns in Deutschland, dem Land der organischen Einheit von

Kirche und Staat, konnte es sein, daß ein großer Teil ernster Jugend dem völlig undeutschen Monismus Haeckels und Ostwalds huldigte[1], ja, dieser Monismus konnte zu einer Art „religiöser Bewegung" aufgebauscht werden. In den Ländern der scharfen Trennung von Kirche und Staat, in Frankreich und Italien, das heißt in Ländern wesentlich antikirchlicher Regierungen, sahen wir dagegen vor dem Kriege einen weit intensiveren positiven religiösen Geist als bei uns. Muß man angesichts der prinzipiellen Opposition alles Geistes, der überhaupt heute fast alle jungen geistigen Bewegungen beseelt, auch hier nicht sowohl von einem „trotz", als von einem „wegen" reden? —

Wie sich das Gesamtverhältnis Frankreichs und Deutschlands nach dem Kriege bestimmen wird, wissen wir nicht. Prophezeiung ist hier das Unsinnigste, was man versuchen könnte.

---

[1] In einer Denkweise abgestandensten Freidenkertums und Positivismus romanischer Herkunft.

Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen.

Unsere Feinde im Weltkriege haben es versucht, eine ganze Reihe vorgegebener Interessen internationaler Querschichtungen gegen Deutschland mobil zu machen, als da sind religiös kirchliche (siehe die Angriffsschrift der französischen Katholiken), kulturelle (Angriffe auf die deutsche Wissenschaft) usw. Von diesen Versuchen war der wirksamste Versuch ohne Zweifel die Ausgabe der Kampfthese, daß der Krieg als ein Krieg der „Demokratie" der ganzen Erde gegen die „Reaktion" d. h. gegen staatlich-autoritative Standes- und Klassenbevormundung (innerpolitisch) und gegen den Satz „Macht geht vor Recht" (außerpolitisch) anzusehen sei. Diese These ist von historisch und politisch rechtsstehenden Schriftstellern aus der Kriegspartei der Zentralmächte und ihrer neutralen Freunde durchaus nicht immer bestritten worden. Im Gegenteil ist sie vielfach willkommen aufgenommen worden, und zwar in allen möglichen Formen. Bald so, daß man von einem „Gegensatz der Ideen von 1789 und 1914" sprach (Kjellen), bald so, daß man ein Sich-die-Hände-Reichen der russischen Revolution und der Folgebewegungen der französischen Revolutionen gegen die „preußische" autoritative Ordnungsidee konstruierte, bald so, daß

man von dem Gegensatz der „festgefügten Monarchie" (Deutschland, Österreich) gegen die Staatsformen der Republik und des Parlamentarismus sprach. Man konnte sich zuweilen in die Tage des Legitimismus zurückversetzt glauben, wenn man solches Für und Wider vernahm. Ein aufrichtiger deutscher Demokrat aber, der diese Fragestellung als solche zu verwerfen nicht genug Kritik besitzt, konnte in mehr als einen Gewissensskrupel zwischen seiner politischen Überzeugung und seiner Vaterlandsliebe geraten. Ich möchte solchen durch derartige Skrupel Beunruhigten in folgendem Einiges zur Überlegung geben. Gibt es überhaupt eine solche quergeschichtete einheitliche „Demokratie" über einen ganz formalen Wortsinn hinaus — einen Wortsinn, den erst die Eigenart der nationalen Geister, der Kulturkreise und der positiven religiösen Mächte mit so viel Gehalt erfüllen, als zu einer politisch-sozialen Realität notwendig ist?

Man erlaube zuerst eine allgemeine (nicht historische) Wesensdifferenzierung der Begriffe. Ganz und gar verschieden sind zunächst Demokratismus respektive Aristokratismus als soziologische Weltanschauungsformen und Demokratie respektive Aristokratie als Bezeichnungen historisch faktischer (ja möglicher) politischer Parteiungen. „Demokratismus" nenne ich die philosophische Überzeugung, daß die Massen, die Majoritäten, die „Vielen" es sind, die in der Gestaltung aller möglichen Gruppenformen (also auch aller politischen, sozialen usw. „Parteien") sowohl die bewegenden und gestaltenden, als die idee- und normsetzenden Kräfte sind, daß diese Vielen also die Werte bestimmen, welche die Gruppe zusammenhalten, daß hingegen die „Führer"

und „Vorbilder" nur der Vielen abgeleitete Exponenten und „Wortführer" darstellen. In der spezifisch politischen Ideenwelt erscheint diese Lehre normativ in der Form des strengen Majoritätsprinzips und in der Lehre von der strengen unvertretbaren Volkssouveränität (Rousseau zum Beispiel im „Contrat social"). In der historischen Weltanschauung erscheint sie als kollektivistische Geschichtsauffassung. Unter Aristokratismus verstehe ich dagegen die Grundansicht, daß die Gestaltung aller soziologischen Formen (auch aller „Parteien", also auch aller „demokratischen" Parteien) beherrscht ist durch den primären Unterschied der Vorbilder, Führer und der Gefolgschaft, der Geführten; daß ferner de facto wie de jure je eine Minorität, eine „kleine Zahl", den kristallisierenden Gruppenwert, sowie Form und Organisation der Gruppe bestimmt; daß alle historisch vorfindbaren Massenideen, -ziele, -bedürfnisse irgendeinmal Ideen, Ziele, Bedürfnisse einer vorbildlichen und führenden Minorität gewesen sind, und daß alle positive Güter neugestaltenden, also „fortschrittlichen", aber auch alle negative Güter neugestaltenden „rückschrittlichen" Gesamttendenzen und Gesamtwillen von Gemeinschaften ihrem Ursprung nach von Minoritätstendenzen und -willen herrühren — Minoritätsrechte aber darum auch prinzipiell nicht verletzt werden dürfen, soll „Geschichte" überhaupt, das heißt soll Bewegung menschlichen Gesamtgeschehens möglich sein.[1]

Dazu füge ich gleich eine zweite wichtige Unterscheidung, die nicht mehr eine solche der soziologischen

[1] Genaueres über das Führerproblem in der Geschichte bringt Bd. IV dieses Werkes „Philosophie der Geschichte".

Weltanschauungen ist, die vielmehr nur den angeht, der innerhalb einer dieser Weltanschauungen sich zu irgendeiner Zeit und als Glied einer faktischen Gemeinschaft für Demokratie (als Parteiansicht) und gegen Aristokratie oder in umgekehrter Richtung entschlossen hat. Denn Willensentschluß, nicht Einsicht entscheidet ja Parteiangehörigkeit überhaupt. „Demokratie" als allgemeinster Parteiname fordert irgendein Hinwirken auf steigende Gleichheit in irgend einer Gütersphäre, — und dies im Unterschiede von „Liberalismus", dem schon dem Namen nach die Freiheit vor der Gleichheit voransteht (siehe über den Unterschied von Demokratie und Liberalismus auch Hasbach: „Die moderne Demokratie"), aber auch im Unterschiede von allen Parteianschauungen, denen Liebe, Brüderlichkeit, Pietät an erster Stelle steht — eine Grundansicht, die mit der soziologischen Weltanschauung des Aristokratismus geeint zu irgendeiner Form des Konservativismus, mit der des Demokratismus geeint dagegen zu irgendeiner Form des Kommunismus führt. Sekundär kann also auch die Demokratie als Parteiüberzeugung mehr liberalen und mehr konservativen „Geist" besitzen (vgl. zum Beispiel die gegenwärtige sozialdemokratische und freisinnige Demokratie mit der christlichen Demokratie).

Um aber die Demokratiearten ohne die Zuhilfenahme dieser möglichen Mischungen zu scheiden, ist der wichtigste formale Gesichtspunkt noch nicht die meist zu vorschnell gestellte Frage, worin die zu erwirkende steigende Gleichheit bestehen soll (Gleichheit von Besitz, Bildung, politischen Rechten und Pflichten usw., also „soziale Demokratie", „Bildungsdemokratie", „politische Demokratie"). Grundlegender ist vielmehr der formalere

Gesichtspunkt: ob die Mischung von Gleichheit und Ungleichheit, die jede faktische mögliche Gemeinschaft in sich verkörpert, mehr in der Richtung erwirkt werden soll, daß die gemäß dem (wechselnden) Ethos der Gemeinschaft, zum Beispiel der Nation, je als „höher" oder die je als „niedriger" „geltenden" Werte den Gütergehalt der zu fordernden „steigenden Gleichheit" bestimmen sollen. Ich selbst halte es für ein strenger Begründung fähiges ethisches Prinzip, daß die Menschen um so gleicher werden sollen, um je niedrigere (positive) Werte es sich handelt, und um so ungleicher, je höher die Werte sind, in bezug auf welche die Vergleichung stattfindet.[1] So sollen, nach meiner Meinung und unter Voraussetzung der mir einsichtigen Rangordnung der Werte, die Individuen und Gruppen an Güterbesitz in allen Dingen des Nützlichen und des Annehmlichen gleicher sein als in ihrer politischen Freiheits-, Rechts- und Machtstellung; in dieser aber relativ gleicher als in ihrem moralischen Wert und ihrer Geistesbildung. „Vor Gott" aber (so glaube ich) sind die Menschen unendlich ungleich und ungleichwertig, daher schlechthin „unersetzlich". Sich steigernde Aristokratie also in der Richtung auf den „Himmel" und sich steigernde Demokratie in der Richtung auf die Erde, das scheint mir das Seinsollende zu sein. Doch — wie dem auch sei — zu deskriptiven Zwecken bleibt der Unterschied jedenfalls bestehen, ob man mehr Gleichheit in den je als höherwertig oder in den mehr als niedrigerwertig geltenden Dingen fordere. Was aber dies dann für Dinge sind, die als höher-

[1] Vgl. für diese Begründung dieses Satzes meine „Ethik", 2. Aufl., S. 530ff., Halle 1922.

wertig oder niedrigerwertig gelten, das bestimmt (deskriptiv) jedenfalls das besondere Ethos und der besondere Geist der Gemeinschaft, voran das Ethos und der Geist der Nation gleichsam ex sese. Ob man — wenn eine faktische Demokratie dem ersten religiös-ethischen Typus (Aristokratie im „Himmel") oder dem zweiten Typus angehört (Demokratie im „Himmel") — etwa vor allem geistig sittliche Uniformierung bei begleitender steigender Ungleichheit zum Beispiel des materiellen Besitzes und des Zivilisationsgenusses („Demokratisierung des Geistes") als das eigentliche Wesen der betreffenden Demokratie vorfindet, oder mehr Gleichheitstendenz in materiellen Besitzfragen bei begleitender steigender Ungleichheit in Hinsicht auf kulturelle und moralische Angelegenheiten, — richtet sich also zunächst nach dem Ethos der Nation (und dessen historischem Entwicklungsstand), das heißt nach der Art von Wertschätzung, die geistige und materielle Besitztümer und Eigenschaften in ihr finden; an zweiter Stelle aber natürlich nach den vorliegenden, den Parteibildungen mit zugrundeliegenden Klassenbedürfnissen, das heißt nach dem, was Klassen innerhalb des Spielraums des Ethos der Nation, der sie angehören, vorzüglich nicht besitzen und darum „brauchen"; wobei sie in dem, was sie brauchen, mit Klassen anderer Nationen natürlich ein gemeinsames „Interesse" verbinden kann. Versuchen wir mit Hilfe dieses Begriffsgerüstes die bestehenden „Demokratien" Englands, Frankreichs, Rußlands und Deutschlands zu bestimmen, so sieht man auf den ersten Blick, wie wenig diese Demokratien abhängig von bloß international geschichteten Klasseninteressen sind und wie stark sie durch völlig andere

Faktoren, solche der Weltanschauung, des religiösen Ethos und des konkreten Nationalgeistes bestimmt sind — beides aber ebensowohl in innerpolitischen als außerpolitischen Fragen.

Der soziologischen Weltanschauungsform nach ist die englische Demokratie übereinstimmend mit dem englischen Geiste überhaupt der Hauptsache nach aristokratistisch (analog der ganzen Geschichte des englischen Staates und Parlamentes), die französische und russische stark vorwiegend demokratistisch, die deutsche gemischt — aber mit erheblichem Übergewicht des Aristokratismus. Ihren Aristokratismus zeigt die englische Demokratie als Partei 1) in der Voranstellung des Gutes der Freiheit des sozialen Einzelwesens (nicht des „Individuums" als eines eigentümlichen Wesens, das nirgends so unfrei wie in England ist, sondern des Einzelwesens) über alle Art von Gleichheit; das heißt sie ist immer an erster Stelle Liberalismus einer „Klasse" im Verhältnis zu den anderen „Klassen"; 2) in der Vielheit ihrer parteilichen Ausgestaltungen; 3) in der alles überwiegenden Herrschaft der ökonomischen Berufsgewerkschaften über pure Besitz- und „Klassen"einheiten einerseits, der ökonomischen Interessen dieser Berufsgewerkschaften über das Streben nach politischer Beherrschung des Staates andererseits; 4) in der großen Unbekümmertheit, daß ihre Grundsätze auch auf außerhalb des englischen Empire befindliche Staaten, Nationen angewandt werden, und dem hieraus folgenden strengen Dualismus von innerer und äußerer Politik; 5) in der geringen Rolle, die Doktrinen und Theorien in ihrer Bildungsgeschichte spielen.

Die französische Demokratie ist dagegen durchaus

demokratistischen Geistes — in der Theorie (die kollektivistische Geschichtserklärung nahm bei Condorcet in Frankreich ihren Ausgang) wie in der politischen These und Praxis. Die Herrschaft der Vielen über den Staat — und zwar über seine höchste Spitze, nicht über seine mittlere und untere, seit dem Ancien régime so konstante Verwaltungsgliederung — das war stets A und O der französischen Demokratie. Der junge Syndikalismus war ein erster, wenig wirksamer Versuch, theoretisch und praktisch den demokratistischen Geist der französischen Demokratie zu brechen.[1] Auch der französischen Demokratie ist (im ganzen) die Freiheit wichtiger wie die Gleichheit. Der Anspruch, die im Staatsgedanken versachlichte „Freiheit" eines jeden vom Staate unmittelbar fordern zu können und zu diesem Zweck den Knopf der Regierung möglichst unmittelbar in der Hand zu haben, steht dieser versachlichten Freiheit als subjektiver Freiheitsanspruch gegenüber. Die Gleichheit und Uniform des Geistes und der Kultur aber ist dem Geiste dieser Demokratie sehr viel wichtiger als jene des Besitzes. Die Freiheit der Vielen aber, das Regierungszentrum so unvermittelt wie nur möglich nach ihrem Willen beugen zu können (also gemäß dem Prinzip der Majorität), ist ihr durch und durch demokratistisches Ideal. An die Stelle persönlicher Führerschaften, die sich der jeweiligen Realität anzuschmiegen wissen, tritt darum in der französischen Demokratie weit mehr als in irgendeiner Demokratie anderer Nationen die begrifflich scharf formulierte Doktrin und das ihr folgende Parteiprogramm, durch welches die Majorität ihre Führer

[1] Sein Grundsatz, alle Geschichte sei eine bloße „zirkulation des élites", steht in scharfem Gegensatz zum Demokratismus der positivistischen Schulen.

und parlamentarischen Vertreter auf eine eng gebundene Marschroute fest verpflichtet. Dies ist nur eine Folge der demokratistischen Grundströmung. Der demokratistische Klassengedanke beherrscht, trotz vorwiegend politischer und nicht ökonomischer Zieleinstellung der französischen Demokratie überhaupt, auch die sozialen und ökonomischen Organisationen der Arbeiter weit stärker als der aristokratische Berufsgedanke, gewaltig viel stärker als in England, aber auch erheblich stärker als in Deutschland. Drum führt diese Demokratie nicht, wie die englische, zum Ideale eines vom Staate möglichst unabhängigen Fabrikparlamentarismus oder zu gildensozialistischen Idealen, sondern sucht vorwiegend auch die ihr eigenen ökonomischen Ziele durch Stimmzettel und Staat zu erreichen. Erst die Ohnmacht dieser Versuche gegenüber einer den Staat schon beherrschenden Plutokratie führte sekundär zu dem antiparlamentarischen Syndikalismus mit seinen nur der Ohnmacht und Geldarmut seiner Organisationen entsprechenden bekannten Gewaltmitteln (action directe). Am allerschärfsten aber zeigt sich der nationale demokratistische Geist der französischen Demokratie in dem (dem englischen Dualismus zwischen Außen- und Innenpolitik ganz entgegengesetzten) weltmissionierenden Geiste ihrer Formeln. Das gewaltigste geschichtliche Beispiel für diesen Geist war der in Napoleons Feldzügen die große Armee, nicht so sehr ihn selbst, beseelende Gedanke, die Fahne der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit über die Welt zu tragen. Aber auch bis heute bestimmen innerpolitische Schicksale dieser Demokratie die äußere französische Politik ganz gewaltig viel unmittelbarer als in anderen Staaten. Ein solches System

ist für den Engländer, auch als Demokraten, schon darum ausgeschlossen, weil ihm der Gedanke, daß seine Nation die Menschheit repräsentiere und für ihr Heil (für die berühmte doppelsinnige humanité) der Führer sei — „nur" der „Führer" sei —, völlig fremd ist. Denn nicht als „Führer" der „Menschheit", sondern als ihr geborener gottgewählter Herr, als etwas, das nicht „für" die Menschheit, sondern als etwas, für das die Menschheit da ist, fühlt sich in seinem religiös unterbauten Aristokratismus der englische Mensch auch noch im englischen Demokraten. Darum lebt in der Tat Frankreichs Demokratie — wie Boutroux einmal eingehend auseinandersetzte — auch heute noch in außerpolitischer Richtung unter der Herrschaft der Idee 1) es seien die Nationen und Staaten als „moralische Personen" gleich, 2) es sei die dem Majoritätsprinzip entsprechende Abstimmung der ein Territorium bewohnenden Bevölkerung, was ihre nationale Zugehörigkeit entscheide. Es wäre irrig, wenn man diese Meinungsäußerung nur für politische Floskel hielte (um dem Anspruch auf Elsaß-Lothringen eine Begründung zu geben) und nicht für die Grundgesinnung der französischen Demokratie. Erst damit beginnt die eitle und gerade engfranzösisch nationale Selbstüberhebung dieser Demokratie, daß sie sich und durch sich hindurch auch Frankreich die einzigartige Rolle und Aufgabe zuschreibt, eben diese oben aufgeführten Ideen in der ganzen Welt selbst mit Waffengewalt zu realisieren. Und das ist die ganz sonderbare Paradoxie in dem französischen demokratischen Nationalgedanken, daß er die eigene Nation zuerst ihrer Eigentümlichkeit als besondere Nation entkleidet, und dann doch ihren Geist, in allgemeinen Begriffen,

im Schema einer besonderen Sozialverfassung für Menschen und Nationen überhaupt kulminieren läßt — gerade dadurch aber das Recht eigentümlicher Nationen als geistiger Ganzheiten im geheimen leugnet. Bis zur Komik fast findet sich dieser Widerspruch in einem Aufsatze von E. Boutroux. Zuerst definiert B. die Nation sehr gut als eine selbständige moralische Person, dann aber will er — demokratistisch — die Zugehörigkeit einer Gruppe zu einer solchen moralischen Person von einer Stimmenvielheit nach dem Majoritätsprinzip abhängig machen — was doch nur Sinn hätte, wenn die Nation selbst auf der Willensmajorität ihrer Glieder, ihr zuzugehören, beruhte, also keine selbständige moralische Person wäre, die als solche nur ex sese entscheiden kann, was als „Glied" zu ihr gehört.

Ich deutete schon an, daß Demokratismus und Aristokratismus der faktischen nationalen Demokratien überall sehr wesentlich religiös fundiert sind. Dies gilt auch für diese beiden Formen. Es ist dabei durchaus nicht nötig, daß die noch herrschenden demokratischen Parteien auch ein ausdrückliches Bewußtsein von diesem religiösen Ursprung ihres Geistes haben. Je mehr dies gerade nicht oder nicht mehr der Fall ist, und je mehr eben damit die von der Religion und Kirchenidee herkommenden Wertungseinstellungen mit der Macht einer stummen selbstverständlichen Naturordnung wirken, desto stärker und zäher ist die innere Abhängigkeit von ihnen. Aus dem überaus reichen und biegsamen Ethos der katholischen Kirche hat der französische Katholizismus seit seinem siegreichen Kampfe gegen den Jansenismus und gegen die Genfer Bewegung Calvins (beides verschiedene Formen der durch und durch aristokratistischen

Gnadenreligiosität) weit stärker als andere Nationalfärbungen des katholisch-kirchlichen Ethos die Lehre von der „Gleichheit aller Seelen vor Gott" und der Gleichheit gerade in den höchstwertigen menschlichen Kräften und Ansprüchen in sich aufgenommen. Zumal in der Lehre der französischen Jesuiten durchdrangen sich moderner Humanismus, stoische Naturrechtslehre, gesteigerter echt französischer Glaube an die radikale Wahlfreiheit (auch gegenüber Gott) in selten starkem Maße mit den christlichen Ideen und Dogmen.[1] Selbst der Übergang vom ancien régime zur nachrevolutionären Ordnung bildet in diesem Punkte einen geringeren Einschnitt als man denkt. Der Absolutismus hatte ja schon unter der Herrschaft der letzten Könige die organische Staats- und Standesordnung, die Macht der territorialen Zwischengewalten zersetzt. Ausgesprochener christlicher Demokratismus auch im Sinne einer sozialen Demokratie, wie ihn zum Beispiel Lamenais und der Graf St. Simon lehrten, konnten sich hier viel leichter an das religiös Gegebene anschließen als anderswo. Innerkirchliche Demokratisierungsversuche und gleichzeitige stärkste Absolutierungsversuche des Papsttums nahmen vor allem von Frankreich aus ihre Ursprünge. Dagegen ist die englische Demokratie seit Cromwell (und schon vorher) religiös von der schroff aristokratistischen puritanisch-calvinistischen Gnadenreligion getragen worden, das heißt einer Auffassung, die nicht nur die schärfste individuelle Ungleichheit der Menschen vor Gott überhaupt lehrt (vor der Weltschöpfung vollzogene Erwählung und Nichterwählung der Person),

[1] Vgl. hierzu E. Gothein: Ignatius v. Loyola.

sondern auch auf eben diese religiös sanktionierte Ungleichheit verschiedenartig begrenzte Gruppen von Menschen verteilt. An erster Stelle auf die Nationen selbst! Die altjüdische Idee der Volksauserwählung wird von dem so stark alttestamentarisch gefärbten calvinistischen Religionstypus mehr oder weniger bewußt auf das englische Volk übertragen. Rassenhochmut und die natürliche Vorzugsstellung der Insellage verstärken diesen Glauben. Innerhalb des englischen Volkes aber wird die Auserwählungsidee wieder auf jene sozialen Gruppen übertragen, die sich durch Herrschaftskunst und „Bewährung" in Arbeit und Gelderwerb auszeichnen. Alle Ergebnisse der „freien Konkurrenz" zwischen Nationen (im Freihandel) und Individuen (im Reiche) mögen für die Träger der liberalen englischen Aufklärung später den natürlichen, nicht mehr religiösen Sinn gewinnen, daß sich in ihnen die besten Naturgaben, oder gar die bessere „Angepaßtheit" der siegenden Schichten bekundeten. Für die englische Masse bleiben die ökonomischen Prozesse unter der Herrschaft der freien Konkurrenz und ihre Ergebnisse für die Umschichtung der Klassen trotzdem nur die Enthüllungsformen einer schon von Uranfang an bestehenden, in dem Heilsplan Gottes aufgenommenen Aristokratie Erwählter und Verworfener, bleiben sie nur die natürlichen „Wege" Gottes, in denen er seinen vorkreatürlichen Wahlwillen historisch offenkundig macht und darlegt.

Trotz dieses gewaltigen Gegensatzes der demokratistischen und aristokratistischen religiösen Inspirationen der beiden Demokratien bleiben sich die französische und englische Demokratie in anderen Punkten sehr ähnlich. Sie erweitern zum Beispiel die Gleichheitsforderung

nicht prinzipiell auf den Besitz, widerstehen (in England bis zu Lloyd George) eingreifenden, systematischen staatssozialistischen Maßregeln, stellen beide die Gleichheit in der Zumessung politischer Freiheit und subjektiv politischer Rechten über alle sonstige Gleichheit (die englische Demokratie die Freiheit „gegen" den Staat, die französische „über" den Staat). Vor allem aber huldigen beide Demokratien dem Ideal kultureller Bildungsuniform, freilich so, daß in England die unbewußt tätigen Kräfte der Tradition, der Gewohnheit und der sozialen Konvention einen starren menschlichen Formtypus (den von der Gentry aus verallgemeinerten Typus des „Gentleman") und damit eine weitgehende Bildungsgleichheit erzielen sollen, in Frankreich aber der ganz eminent als „Kulturstaat" gefaßte Staat, verkörpert in einer in Paris lokalisierten herrschenden Schicht und ihrer Kulturaufsichtsbeamten (Ministerien des Unterrichts, der schönen Künste, der die Sprache regelnden Akademie, der hauptstädtischen literarischen Kritik) zum gleichen Ergebnis der maximalen Bildungsuniformierung führen soll. Dort also Gewohnheit und Konvention, hier ein regulierender kultureller Einheitswille bei gleichem Ziel. Wie sind diese ähnlichen Züge beider Demokratien bei der tiefgehenden Verschiedenheit des religiös fundierten aristokratistischen und demokratistischen Geistes möglich? Sie werden es (von englischer Seite her) dadurch, daß im Laufe der englischen Volksentwicklung 1) die politische Rechtsverteilung immer ausschließlicher eine Funktion der Besitzverteilung wird; 2) daß es aber nach der englischen puritanischen Umgestaltung des calvinistischen Aristokratismus weder in erster Stelle Standeszugehörigkeit (wie noch bei Calvin), noch gar kultureller

Bildungswert einer Gruppe ist, die als „Zeichen" für die religiöse Erwähltheit gelten, sondern das gute Abschneiden im ökonomischen Kampf um die Besitzgröße und -Verteilung, 3) dadurch, daß die politischen Freiheiten (nicht wie in Frankreich primär als formelle Ehrenrechte, sondern als Quellen sozialer Macht, die außenpolitische Freiheit der Nation nicht wie dort als Prestige der „grande Nation", sondern als Quelle faktischer Herrschaft über den Erdball gefaßt) den kulturell geistigen Bildungswerten nach dem inneren Gesetz des englischen Volksethos prinzipiell vorgezogen werden. Frankreichs demokratistische Demokratie will ihrem Ethos gemäß Bildungsgleichheit bei auch noch so großer Besitzungleichheit, gerade weil sie Bildung so hoch schätzt und sie (prinzipiell) hoch über den Besitz stellt, ja sogar noch über die politischen Rechte; Englands aristokratische Demokratie will Bildungsgleichheit (auch bei großer Besitzungleichheit) aus den doppelten Gründen, weil sie Geistesbildung so gering schätzt, Besitzverteilung aber zwar nicht an sich, aber doch als Zwischensystem der wahren religiösen Aristokratie der Seelen und Gruppen vor Gott wertet. Frankreichs um die Staatskrippe ewig kreisende und ewig fordernde, ganz von der engeren politischen Demokratie abhängige Gesamtdemokratie zieht gleiche politische Rechte der Besitzgleichheit als Ideal deswegen vor, weil ihr französisches Ethos politische Ehre und politische Geltung hoch über faktische ökonomische Macht stellt, also politische Rechte prinzipiell höher wertet als Besitz. England wertet die politische Geltung niedriger als die ökonomische Macht, und fordert gerade darum — ihrem aristokratistischen Ethos gemäß — ihre relative Gleichheit. Gewiß: in den

letzten Jahrzehnten vor dem Kriege haben sich beide Demokratien stark angenähert, und zwar wesentlich in der Richtung, daß sich die englische der französischen näherte (Lloyd Georgs Landgesetzgebung und Sozialpolitik, Herrschaft der antiimperialistischen liberalen Partei, Streben nach Vereinbarungspolitik mit fremden Staaten in seerechtlichen Fragen, militaristische Tendenzen, Auftreten des Syndikalismus und der revolutionären Streikformen). Während aber in England gerade die auch seit der Herrschaft der liberalen Partei weiter bestehende prinzipielle Scheidung von Innen- und Außenpolitik zum Kriege führte (ein hocharistokratistisches Prinzip!), hat in Frankreich die Abhängigkeit der Regierung von der inneren Politik (neues progressives Einkommengesetz und der nach baldiger Fruktifizierung durch einen Krieg schreiende Beschluß der schwer lastenden dreijährigen Dienstzeit usw.) die Bereitschaft zum Kriege gefördert.

Einen völlig verschiedenen Geist zeigt diesen beiden nationalen Demokratien gegenüber die russische Demokratie. Weltanschaulich ist sie schroff demokratistisch und hierin das äußerste Gegenteil der englischen. Die Führerschaft gilt und fühlt sich hier fast ausschließlich als Massenexponent. Und doch stammt die überwiegende Anzahl ihrer Vertreter sozial aus dem intellektualisierten Adel und dem Judentum. Die vom Westen übernommenen Doktrinen (zum Beispiel Marxismus usw.) sind von den lebendigen Ideen und Kräften, die sie bewegen, denkbar verschieden. Und doch ist der Demokratismus der russischen Demokratie ganz abweichend von jenem der französischen Demokratie. Denn das, was in dem berühmten Dreidogmengestirn der französischen Revo-

lution im Grunde nur ein Schmuckwort blieb — nur ein paar unwirksame christlich-soziale Träumer beseelend —, die Brüderlichkeitsidee, ist hier das A und das O. Russische Demokratie ist also erstens ausgesprochene Gefühlsdemokratie, im schärfsten Unterschied von allen westlichen Vernunftdemokratien (einschließlich der deutschen). Diese Brüderlichkeit hat die besondere Note, daß im Gegensatz zu allen westlichen ethischen Ideen die brüderliche Liebe nicht als aktives, formgestaltendes Prinzip erscheint, sondern als vorwiegend passive Gefühlsseligkeit und Herzensteilnahme am Los der unteren Schichten, Gefühle, die alle Aristokratie des Individuellen überhaupt aufzulösen tendieren und im Allgefühl der „Menge", des „Volkes", der „Klasse" usw. verschwinden lassen. Im Westen wirkt das Liebesprinzip in der Politik seit Jahrhunderten fast ausschließlich konservativ. Es erscheint, wo es eine Rolle spielt, überall fast nur im Gewande des Patriarchalismus.[1] Gewiß gibt es diese Art Politik auch in Rußland; aber ihr steht die revolutionäre Liebes- und Brüderlichkeitsidee zur Seite. Diese revolutionäre Liebesidee hat zwei große Grundlagen: 1) die Slawenseele überhaupt, 2) den Geist des griechisch-orthodoxen Christentums. Slawisch ist (man merkt es am schärfsten in den nationalen Kämpfen zwischen Deutschen und Slawen in den deutsch-slawischen Grenzländern, bei denen die Deutschen in allen Parteien immer uneins und die Slawen immer eins sind) das gewaltige Übergewicht des Solidaritätsgefühls über das Gefühl der individuellen Selbstverantwortlichkeit; slawisch ist auch die positive Gefühlsbetonung des Erlebnisses vom Aufgehen des Individuums

[1] Man vergleiche hier zum Beispiel Stahls Rechtsphilosophie.

in eine Lebensgemeinschaft. Griechisch-orthodox ist das prinzipielle, spezifisch russisch demokratische Mißtrauen in den Wert irdischer Macht, Herrschaft, Autorität, Staat überhaupt und der diese gesamte Religion beherrschende Satz, daß Dienen in Gott besser sei als Herrschen in Gott, alle Herrschaft wie alle Ungleichheit also auf der in der Fleischlichkeit selbst, nicht in freien Akten des Willens, angelegten allgemeinen Sündhaftigkeit beruhe. Dieser doppelte Unterschied der russisch-slawischen von den übrigen europäischen Demokratien aber ist fundamentaler als alle Unterschiede der europäischen Demokratien voneinander. Denn diese sind, was immer sie sonst seien, ein Kampf der Vielen um irgendeine Form der Herrschaft (ökonomische, staatliche usw.). Die russische Demokratie ist, wenigstens in der Gefühlsintention, ein Kampf der Vielen um Dienstschaft. Jenes tiefe „Mißtrauen" in die Macht an sich läßt auch den ungläubigen Demokraten immer in die Nähe des Anarchismus kommen. Und diese instinktive, religiös gerechtfertigte Dienstseligkeit bedingt, daß auch die jüngsten praktischen Erfolge dieser Demokratie (da, wo ihre Untergruppen alles spezifischen anarchischen Wesens entbehren, wie Semstwo, Duma und Agrargesetzgebung) überhaupt nicht primär Erwerbung politischer Volksrechte darstellen, sondern etwas ganz anderes: Dezentralisationsnötigungen des Riesenreiches zum Zwecke einer besseren Erkundung der so mannigfachen Interessen der verschiedenen Reichsteile — Bedürfnisse, die der Marktbedarf des jungen russischen Kapitalismus und sein Interessenausgleich mit der Landwirtschaft hervorrief, die moderne Kommunikationstechnik aber erst realisierbar machte. Die gesamte russische Demokratie strebt also

immer in zwei Teile auseinander: in ohnmächtigen Anarchismus mit seinen Putschen und tollen Ideologien und in bloß dienende Gliedschaft innerhalb der Verwaltungspraxis des russischen Staates ohne eigentlichen politischen Herrschaftswillen. Die auch in Frankreich stark vorwiegende religiöse Färbung der Gefühlsgrundlagen der Demokratie durch die Idee der Gleichheit aller Seelen vor Gott ist hier aufs äußerste gesteigert — aber doch mit ganz entgegengesetzem Ziel. Nicht bedeutet diese Gleichheit soviel wie gleichen Herrschaftsanspruch über den Staat, wie in Frankreich, sondern ursprünglich bedeutet sie gleichen Anspruch, vom Staate fern und nach seinem ganz individuellen Kopf zu leben. Zu dem (an sich nur durch die Sünde notwendigen) Amte, regieren zu müssen, gerade nicht von Gott und Geschichte gekürt zu sein, das deutet nicht nur die orthodoxe Religion als besondere Gnade aus, auch bis tief in die politische Demokratie hinein ist dieser Gedanke lebendig. Daher möglichste Freiheit und Ungebundenheit des Individuums in seiner Eigenart und in seiner Phantasiesphäre vom Staate; nicht Freiheit des Einzelwesens vom Staate wie in England, nicht des Einzelwesens über den Staat und den Regierungsdruckknopf wie in Frankreich, nicht des Einzelwesens und Individuums im Staate wie in Deutschland. Und dennoch wächst gerade aus dieser demokratistischen slawisch-religiösen Demokratie der allgemeinen Dienst- und Opfersucht, der Liebe als politischen und der Willkür als individuell-ethischen Prinzips, auch eine ganz besondere Nationalidee heraus mit ganz besonderem imperialistischen Machtanspruch über die Erdkugel. Bei Frankreichs Demokratie erwuchs dieser aus der Idee der ideellen „Führerschaft" Frankreichs über die Menschheit, bei Englands Demokratie aus der ganz anderen der Volksauserwählung zur Herrschaft. Bei Rußlands Demokratie folgt der besondere nationale Berufsgedanke, gerade aus seiner Demokratie, weit weniger aus den konservativen Parteien und der Regierung heraus, fast wörtlich dem Satze: „Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein." Das heißt, es ist der brutalnaive, gewalttätige, aber immer durch jene Verbrüderungssucht heimlich inspirierte Gedanke, daß Rußland als Nation und Staat in die Menschheit aufgehen, sich für die Menschheit „opfern" müsse, daß aber die Möglichkeit hierzu erst die universale Verbreitung des in ihm als Nation zuerst entsprungenen Brüderlichkeitsideals, samt der Lehre von der Negativwertigkeit aller und jeder Art von Herrschaft, durch die Gewalt der Waffen und außerdem der möglichst erfolgreiche Propagationsdrang seiner Rasse gewähren werden. Man hat mit Recht von dem tiefen „Gefühlspazifismus" des russischen Volkes gesprochen. Nur muß man hinzufügen, daß dieser Gefühlspazifismus als ideelles System selbst höchst aggressiv ist und vor seiner Verbreitung auch mit Waffengewalt nicht im mindesten zurückweicht. Mit dem Vernunftpazifismus des Westens hat er nichts zu tun, weder mit dem humanitäreren französischen Ursprungs, noch mit dem der Rechtsidee entsprungenen deutschen (Kant), noch mit jenem Pazifismus, der sich vor allem auf die steigenden Interessengemeinschaften der Völker stützt (englische Freihandelslehre). Das ist zum mindesten die Ideologie dieser russischen Demokratie — wie immer die hinter ihr treibenden faktischen Verhältnisse beschaffen sein mögen. Innerpolitisch aber

ist diese im Grunde unpolitische Demokratie erheblich stärker auf Herstellung gesteigerter Besitzgleichheit gespannt als die hochpolitischen westlichen Demokratien; und sie ordnet — hierin der deutschen sehr viel ähnlicher als jenen — auch die politische Freiheit diesem Ideale so unter, daß sie seine Verwirklichung auch aus den Händen eines autokratischen Staates entgegenzunehmen viel stärker gewillt ist als die liberaleren Demokratien des Westens. In bezug auf Gleichheit und Homogenität der Geistesbildung endlich — die der französischen Demokratie eine Hauptsache an sich selbst, der deutschen dagegen nur insofern wichtig ist, als Bildungsunterschiede auch Besitzunterschiede und Klassenunterschiede stark mitbedingen, die sonst aber dem Geiste der deutschen Demokratie geradezu konträr ist — ist die russische Demokratie von vollendeter Gleichgültigkeit. Sie muß es schon darum sein, weil eine nationalrussische Kultur, in dem engeren Sinne einer dem Ursprung nach national-russischen und gleichzeitig „reinen" Kunst, „reinen" Wissenschaft, „reinen" Philosophie usw., als eigentümliche nationale Güterwelt ja gar nicht existiert. Vielmehr finden wir entweder eine zum Teil sehr hohe „Kultur", noch ganz durchwaltet von Mythos und Volksreligion, sowie von der Volks- und Kirchenkunst und der religiösen Spekulation (dies sowohl im Volk als bei seinem höchsten Repräsentanten, zum Beispiel auch Tolstoi und Dostojewski), oder wir finden die auf die dünne Schicht der Intelligenz aufgepfropfte westliche Kultur aller möglichen nationalen Ursprünge, eine Bildung, die darum gerade hier äußerst kosmopolitisch empfunden wird.

Die wunderbarste Tatsache — ein eminentes Zeugnis für die überwiegende Gewalt des religiösen und nationalen Geistes über den Gegensatz von Demokratie und Antidemokratie — ist nun aber die Elastizität und die Schmiegsamkeit, welche der russisch-nationale Berufsgedanke in der jüngsten Geschichte Rußlands bewährt hat. Diese Geschichte zeigt, daß der russische Messianismus ebensowohl ein autokratisch autoritäres wie ein demokratisch revolutionäres Kleid annehmen kann und doch immer derselbe Gedanke bleibt. Dieser Gedanke ist etwa auf die Formel zu bringen: „Indem der russische Geist und russisches Wesen sich der Welt bemächtigt, opfert sich — in dem gleichen Prozesse — Rußland als besondere nationale Substanz und als besonderer Staat. Ja, Rußland ahmt — dem tiefsten Sinne seiner Expansion nach — als Ganzes Christus nach, der sich auch für die Menschheit geopfert und sein sühnendes Blut Gott dargeboten hat." Unter Nikolaus I., dem Hort des Legitimismus, zeigte diese Idee streng konservative antirevolutionäre Gewänder. Hier das vom Geist der Revolution zerrissene, autoritätslose, pietätslose Europa — dort das festgefügte, glaubensstarke und, gemäß jener messianischen Opferidee auch im eventuellen Gegensatze zu seiner nationalen und staatlichen Wohlfahrt, zum Schutze aller legitimen Herrschaften in der Welt berufene Rußland. Das waren die Hauptkategorien, in denen Nikolaus I., in denen auch die literarischen und philosophischen Hauptexponenten seines Zeitalters, die Kirejewsky, Chomjakow, Aksakow, das politische Universum gewahrten. Und das war auch die Leitidee, nach der Nikolaus I., seinen Glauben in Tat umsetzend, die ungarische Revolution für den legitimen König von Ungarn und Kaiser von Österreich niederschlagen half.

Diese selbige Idee aber verband sich nun im Laufe der russischen Entwicklung immer stärker mit immer entgegengesetzteren Kräften — mit denen der Revolution. Was wir die potentiell stetig lauernde russische Revolution nennen, — 1905 wurde sie bekanntlich gewaltig aktuell und führte zum Scheinkonstitutionalismus der Duma — hat vier verschiedene Wurzeln: 1. den Landbedarf des Bauernstandes, seinen Hunger und oft kaum erträglichen Steuerdruck, 2. die nationalistischen Tendenzen der Fremdvölker (ukrainische, kleinrussische Bewegung, polnische Bewegung, finnische, deutsche und lettische, jüdische Bewegung usw.), 3. die gegen diese Kräfte an Bedeutung erheblich zurückstehende Bewegung der Industriearbeiter der jungen, relativ zu Europa immer noch sehr mäßig ausgebauten Industrie, 4. westliche Ideen, vertreten meist von Studenten, Abkömmlingen des Adels (zum Beispiel Bakunin, Krapotkin usw.). Auch der Panslawismus, das Gesamtgefühl der Slawenvölker, konnte dann und wann revolutionäre Formen annehmen, insbesondere da, wo er mit den Staatsnotwendigkeiten in Widerspruch trat. Die westlichen Ideen (Marx, A. Comte, Hegelsche Linke, Spencer) waren von Hause aus auf die Industriearbeiterschaft, respektive auf deren Führer beschränkt. Ihre Wirksamkeit trat um so mehr zurück, als der revolutionäre Geist andere Bevölkerungsteile, insbesondere Landbevölkerung, Lehrerschaft, Heer, angriff.

Andrerseits entwand sich der Messianismus immer stärker der engen kirchlichen und autoritären Form, in die er zuerst gekleidet war. Man entdeckte immer mehr die große Wahrheit der Geschichte, daß weitaus das revolutionärste Element im menschlichen Geist die

Religion ist, oder doch sein kann. Dazu kam: hätte man dem tiefgläubigen russischen Muschik — wenn man ihn revolutionieren wollte, oder wenn er selbst durch den Druck der ökonomischen Verhältnisse revolutionär wurde — etwa mit Marxismus und dergleichen kommen sollen? Je mehr der Bauer in die Revolution mit hineingezogen wurde, desto mehr mußte auch die Revolution seinem tiefen Wesen angemessene, das heißt aber religiöse Grundlagen suchen. Unter Anknüpfung an die tiefen russischen Brüderlichkeitsgefühle und gleichzeitig durch die Verbindung mit dem stets religiös mitverwurzelten Panslawismus (Zar als Zarbefreier der orthodoxen Völker vom westlichen und islamischen Joch!) wurde denn auch der religiös fundierte Messianismus revolutionär (zum Beispiel Mereschkowski). Umgekehrt wurde der Nationalismus der Fremdvölker als revolutionäre Teilkraft von der Hauptkraft der russischen Revolution immer mehr zurückgestoßen. Auch die russische Masse wurde gegen die Fremdvölker zusehends feindlich, und der Antisemitismus und der Deutschenhaß wurden starke Elemente der revolutionären Demokratie.[1] So verlor die messianische Opferidee ihren älteren Inhalt: Sorge für Autorität und Ordnung in Europa, für den Legitimismus der Dynastien, und erhielt, verstärkt durch das langdauernde Bündnis mit Frankreich und die damit neuerwachenden Erinnerungen an die französische große Revolution, den neuen Inhalt: Rußlands heilige Mission, die christlich russische Brüderlichkeit, seine weitherzige Menschlichkeit, sein kosmisches

[1] Man beachte zum Beispiel den glühenden Haß, mit dem Mereschkowski in seinem Roman „Peter und Alexej" das Bild Peters des Großen als des erfolgreichen Begünstigers der Deutschen malt.

Allgefühl, seine Art des demokratischen religiös fundierten Ideals über die Welt zu tragen.

Dostojewski (siehe insbesondere seine politischen Schriften) war in gewissem Sinne der Übergang zwischen den beiden Formen. Er revolutionierte die Herzen sondergleichen und war doch Liebhaber der Orthodoxie und der Autokratie, war Antisemit und als Schöpfer der Aljoschagestalt in den Brüdern Karamasow (dem russischen Faust) der große Prophet russischer Seelenmacht und der russischen Mission: im Erobern der Menschheit zu dienen, im Erobern sich für sie zu opfern. Diese Doppelseitigkeit seines Antlitzes gibt unnachahmlich plastisch das Wort von Mereschkowski wieder: „Er war der furchtbare Diener seines Herrn." Auch Tolstoi, der „große Muschik", wirkte zwar antimachtpolitisch, antikriegerisch (vergleiche dagegen Dostojewski: „Etwas über den Krieg"), aber auch er riß die religiösen Grundgehalte los von der Kirche und zeigte an einem großen Beispiel, daß der Geist der Orthodoxie ganz andere als staatskirchliche reaktionäre Verbindungen eingehen könne.

Diese Demokratisierung des religiös nationalen Geistes wurde unter Alexander III. und seinem Vertrauten Pobjedonoszew mit dem Selbstherrschertum zeitweise wieder enger verknüpft. Aber Alexander III. konnte doch schon fast alle seine nationalen Unterdrückungsmaßregeln gegen die Fremdvölker vor der Gesellschaft mit dem nationalrussischen Interesse begründen, für das ein Gefühl eben auch in der Demokratie entstanden war. Der Panslawismus und die Expansionspolitik auf dem Balkan traten unter seiner Herrschaft stark zurück — um später und kurz vor dem Kriege vereint mit dem demokratisch gewordenen Messianismus um so stärker hervorzubrechen.

Wie verhält sich nun zum Geiste der geschilderten Demokratien der Geist der deutschen Demokratie? Wie alles Deutsche, stellt auch die deutsche Demokratie einen lange nicht so reinen Typus dar wie die übrigen nationalen Demokratien. Schon bezüglich des Gegensatzes zwischen aristokratischem und demokratischem Geiste zeigt sie eine eigenartige Mischung und außerdem starke Verschiedenheiten in sich selbst, die zum Teil mit Rassenunterschieden, zum Teil mit Südwest und Nordost, am stärksten aber wohl mit dem religiös kirchlichen Gegensatz von katholisch-protestantisch Hand in Hand gehen. Zunächst die Mischung selbst. Die Führerschaften, die Abgeordneten und die Parteitagsminoritäten, die Gewerkschaftsbeamten usw. spielen sicher eine weit größere Rolle als in Frankreich, wo die Urwählerschaft und das festgelegte Programm weit ausschlaggebendere Faktoren sind als in Deutschland, aber sicher spielen sie auch eine weit geringere Rolle als in England. Im Gegensatz zur englischen hatte die deutsche Demokratie wie die französische immer irgendeine feste Doktrin zur Grundlage. Schon die Demokratie der Bauernkriege hatte sie, die liberale undeutscheste Demokratie der fanzösisch-englischen bei uns im 18. Jahrhundert eingeführten „Aufklärung" nicht minder; am stärksten aber zeigt sie die moderne deutsche Sozialdemokratie mit ihrer „wissenschaftlichen", das heißt geschichtsphilosophischen Grundlegung des Marxismus und früher auch der Lassalle'schen Lehren. Aber diese Doktrin ist nicht, wie die französische, zunächst eine solche des Sollens und der Ethik — respektive eine solche der „Utopie".

Sie ist — der echt deutschen Angst vor aller „Willkür" und der deutschen historischen Denkart gemäß — eine Lehre vom Werden der Geschichte, eine Theorie „notwendiger Entwicklung". Man kann daher schon insofern von einem starken, sogar sehr einseitig intellektuellen Aristokratismus in der deutschen Partei selbst reden, als die Parteiwissenschaft und der Parteigelehrte eine über alle sonstigen Demokratien der Welt hinausgehende Achtung bei den Massen genießt und gar gewaltigen Glauben findet. Weder der Urwähler noch der praktisch-politische Führer genießt in Deutschland eine gleich große Achtung. Es wird immer ein eigenartig deutsches Phänomen bleiben, daß ein einziger stiller deutscher Gelehrter, daß Karl Marx über Jahrzehnte hinweg einer politischen Partei den Geist einhauchen konnte. In anderer Richtung aber zeigt die deutsche Demokratie, besonders die Sozialdemokratie, stark demokratistischen Charakter. Sie ist gegen abweichende Meinungen einzelner Glieder und gegen Parteiminoritäten weit unduldsamer als die englische Demokratie. Diese starke demokratistische Gesinnung und Theorie der deutschen Demokratie steht aber nicht nur mit ihrer faktischen Führung durch wenige Intellektuelle, sondern auch mit ihren inneren Parteiorganisationen in schärfster Spannung. Denn ihre innere „Disziplin" und „Organisation" bildete sie faktisch genau den Institutionen nach, die sie praktisch-politisch bekämpfte, besonders dem preußischen Staat und dem bösen Militarismus. Sie bemerkte es nur wenig, daß sie entweder einen neuen, auf ihrem Boden gewachsenen Staatsgeist in den Staat hineinleiten, dann aber ihn zuerst selbst in ihren eigenen Parteireihen erwecken müßte, also nicht gerade hier den

Geist ihres Gegners, des preußischen Militär- und Beamtenstaates, nachahmen dürfte — oder daß sie diesen Geist als positiv wertvoll auch da anerkennen müßte, wo sie ihn bisher bekämpfte. Das Gleiche gilt auch für den linken demokratischen Zentrumsflügel mit seiner scharfen Parteizucht und seinen tausenderlei Organisationen. Erst im Weltkriege wurde die nationale Stilidentität der deutschen Demokratie mit dem preußischen Militarismus auch dem blödesten Auge offenkundig. Die militärischen, staatlichen und sozialdemokratischen Parteigewerkschaftsorganisationen klappten aneinander wie die Hälften eines Apfels, die an zwei Kinder — ohne deren Wissen um die Einheit des Apfels — verteilt waren, und die plötzlich sehen, daß es ja ein Apfel ist. Es ist eine der wichtigsten geistigen Folgeerscheinungen dieses Krieges, daß diese Stilidentität der inneren Partei- und Gewerkschaftsorganisation, besonders der Sozialdemokratie, mit der vom Staate gesetzten Organisation zum beiderseitigen Bewußtsein sowohl der Regierung als der Arbeiterschaft, gekommen ist. Denn durch nichts wird der Fabel von der politischen Realität einer gleichförmigen internationalen „Demokratie" besser gesteuert.

Die deutsche Demokratie ist aber nicht nur innerhalb ihrer eigenen Parteien ungemein stark von einzelnen hervorragenden Geistern und Theorien (und dies oft im Gegensatze zu den ökonomischen und politischen Interessen der in sie befaßten Klassen) bestimmt; auch die von ihr betätigte „Weltanschauung" folgt in der Rangordnung, die sie den Gütern der geistigen Kultur im Verhältnis zu Gütern anderer Art zuweist, durchaus dem Ethos der deutschen Nation. Es liegt dem Wesen

der deutschen Demokratie völlig ferne, eine Gleichheit der geistigen Anlagen der Individuen zur Bildung von Kulturgütern zu behaupten oder auch nur eine gleiche Anteilnahme an deren Bildung und Genuß unmittelbar, das heißt so zu fordern, daß die Kulturgüter dabei nicht als bloße mittelbare Quellen der ökonomischen Aufwärtsbewegung der Klassen, sondern an sich selbst in Frage kämen. Auch bezüglich dieser Art Forderungen bleibt sie vielmehr wesentlich ökonomisch bestimmt, und dennoch stellt sie mit dem gesamten deutschen Ethos die geistigen Kulturgüter an Wert hoch über die ökonomischen Güter. Gleich der französischen Demokratie eine selbstwertige Einheitskultur durch den Staat zu fordern und einen möglichst gleichmäßigen Zugang aller zu ihr — ein Streben, das die gesamte Schul-, Kunst-, Kirchenpolitik Frankreichs durchwaltet —, liegt ihr darum ebenso fern als die Auffassung der englischen Demokratie, die geistige Kultur überhaupt nur nach ihrem möglichen Arbeitswert für den allgemeinen Nutzen, respektive für den Nutzen der Klasse, zu beurteilen. Das ist vielmehr das Eigenartige der deutschen Demokratie, daß sie ihre politische Willensenergie zum größten Teile auf die steigende Gleichheit des Besitzes (und hier wieder nicht auf die Gleichheit nach einem Mittelmaß der „Bedürfnisse", sondern nur nach einer Gleichheit der Bedingungen, sich Besitz zu erarbeiten) richtet, gleichwohl aber sich bewußt ist, daß diese Gleichheit nicht an sich selbst einen Endwert habe, sondern nur den Sinn besitze, die höchsten und besten unter den grundverschiedenen Anlagen für die Bildung von Kulturgütern sozial fruchtbar zu machen. Die deutsche Demokratie ist gar keine „Kulturdemokratie", sondern ihrem

Willen und ihren Zielen nach eine vorwiegende Besitzdemokratie, gleichwohl aber von einem Ethos beseelt, das die Kultur an Wert hoch über den Besitz stellt. Gerade in diesem letzteren Punkte gilt auch vom Marxismus mit wörtlicher Strenge das Wort von Engels, „daß er ein Kind und Erbe der deutsch-idealistischen Philosophie sei". Dieses Wort wird selten richtig verstanden. Man faßte die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung häufig so auf, als ob sie in dem, was sie für die prima causa und die unabhängige Variable der geschichtlichen Evolution hält und behauptet, in den sogenannten „ökonomischen Verhältnissen", auch den höchsten Wert und das höchste Ziel menschlichen Daseins erblicke. Diese Auffassung ist aber (gleichgültig, ob diese Lehre sonst wahr oder falsch sei) eine grundirrige Interpretation ihres Sinnes. Die Wertsetzung des klassischen deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel), daß freies Vernunftwirken und das reine Kulturgut ein Wert an sich selbst, ja der höchste Wert sei, hält die Lehre von Marx durchaus fest. Nur die „bisherige Geschichte" soll nach dem kommunistischen Manifest eine Geschichte ökonomischer Klassenkämpfe und unfreier, diese Kämpfe bloß spiegelnder „Ideologien" gewesen sein. Die neue sozialistische Gesellschaft aber soll gerade den „Sprung in die Freiheit" bringen. Diese Gesellschaft wird — meint man — die bloßen Klassenkämpfe als eigentliches Triebrad auch der geistigen, bisher nur heteronomen Kultur systematisch abstellen, und eben damit eine „freie" und gerade autonome geistige Kultur ermöglichen; eine solche Kultur also, die gerade nicht mehr ein bloßes Epiphänomen, eine bloße Spiegelung ökonomischer Klassenkämpfe sein

werde. In diesem „Ziel der Entwicklung" aber soll auch die ganze Fülle der geistigen und kulturellen Differenzen enthalten sein, die sowohl den geistigen Anlagen der Individuen als denen der Nationen und anderer Kulturgruppeneinheiten entsprechen. Gewiß soll es bei diesem Übergang aus der Welt, in der die materialistische Geschichtsauffassung galt, zu jener Welt, in der sie nicht mehr gelten und in der die idealistische Geschichtsidee nicht nur gedacht, sondern auch verwirklicht sein werde, die besondere Mission einer bestimmten „Klasse" sein, diesen an sich sein sollenden und selbstwertigen neuen Zustand heraufzuführen: die Mission des internationalen Proletariats. Dieser Gedanke fordert zwar, daß dieses Proletariat sich durch nichts anderes praktisch bestimmen lassen dürfe, als durch sein Klasseninteresse (insbesondere nach Marx alle praktisch-politische Verbindung mit Parteien anderer Klassen vermeiden müßte), er besagt aber gar nicht, daß auch der Wert, den das Proletariat eben hierdurch verwirkliche, und das objektive Ziel, dessen Erreichung es damit diene, gleichfalls nur die Befriedigung eines Klasseninteresses oder überhaupt die Befriedigung irgendeines bloßen Partikularinteresses sei. Im Gegenteil: es soll — nach der Intention der Marxschen Lehre — gerade die Mission der Arbeiterklasse sein, daß sie, indem sie bis zum Anbruch des sozialistischen Staates ausschließlich ihrem Klasseninteresse praktisch folgt, gleichzeitig die Menschheit aus aller Art von Klassenherrschaft überhaupt herausführe, das heißt also auch sich selbst als bloße Klasse überwinde. Die ganze Wucht der älteren deutschen Arbeiterbewegung und die fast religiöse Inbrunst ihrer Anhänger in den Stadien der Jugend der Bewegung ist

nur von dieser geschichtsphilosophischen Deutung ihres Sinnes durch Marx aus zu verstehen. Wer sähe aber auch nicht, daß nur auf deutsche Arbeiter, das heißt auf Arbeiter dieses eigenartigen nationalen idealistischen Ethos, das Freiheit und Autonomie des Geistes, Selbstwert der geistigen Kultur von Hause aus hoch über alle Werte des Besitzes setzt, diese Lehre so wirken konnte, wie sie faktisch gewirkt hat?

Wenn die deutsche Sozialdemokratie also den Fragen der geistigen Kulturgestaltung, dazu auch den religiösen und kirchlichen Problemen im ganzen genommen ein viel geringeres politisch-aktives Interesse entgegenbringt als zum Beispiel die französische Demokratie, welch letztere Schulfragen oder Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, ein ganz anderes Gewicht beizulegen pflegt, so ist hieraus nicht der grundirrige Schluß zu ziehen, daß sie die geistigen Güter weniger hochschätze. Das Gegenteil vielmehr ist richig. Sie zeigt auch in diesem Punkte nur, daß ihre Gesinnung und ihr Streben nicht außerhalb des nationaldeutschen Ethos, sondern innerhalb seines Spielraumes liegt. Deutsch gerade ist die Grundansicht, 1. daß Gleichheit in der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse überhaupt um so mehr anzustreben sei, je relativ wertniedriger, aber auch je dringlicher zur Erhaltung eines gesunden Lebens — der Voraussetzung aller höheren geistigen und moralischen Betätigung — die betreffenden Bedürfnisse sind; 2. daß die Güter des höheren Geisteslebens nicht direkt, sondern nur indirekt wahrhaft gefördert werden können, darum nicht mit den Mitteln der stets kollektiv denkenden Politik, sondern nur durch Freimachung spontaner, schöpferischer und wesentlich

individueller Kräfte, das heißt durch Beseitigung ihrer Hemmungen, ökonomischer und sonstiger Notdurft. Und deutsch ist 3. das Ideal der buntfarbigen Kulturfülle, im Gegensatz zur Kulturuniform. Gerade weil die Gesinnung, die diesen Sätzen entspricht, auch die deutsche Sozialdemokratie innerlichst durchwaltet, muß auch sie sich praktisch im wesentlichen auf die Organisation der Arbeiter und auf ihre politische Vertretung mit primär ökonomischen Zielen beschränken. Die praktisch politischen Zielinhalte und die Materie der Wertschätzungen, die den Sinn und Wert des Lebens betreffen, sind also hier nicht etwa dieselben, sondern sie sind völlig entgegengesetzt. Nicht Geringschätzung, sondern Ehrfurcht vor den geistigen Lebensgütern und praktische Zurückhaltung vor ihrer unmittelbaren Forderung, Weisheit und Mäßigung in der Abschätzung des nur sehr geringen Maßes, in dem sie durch politische kollektive Aktionen überhaupt zu fördern sind, hält, wie den Deutschen überhaupt, so auch die deutsche Sozialdemokratie zurück, ein geistig kulturelles Aktionsprogramm an Stelle eines ökonomisch-organisatorischen Programms zu entfalten. Diese weise Abschätzung aber beruht nur auf der tiefen Einsicht in die wahren Quellen und die wahre Form der Entfaltung aller echt geistigen Güter und persönlichen Bildungswerte. Denn diese Quellen bestehen in freispontanem Überfließen der individuellsten Zentren der Persönlichkeiten zu nicht durch „Bedürfnisse" abgenötigten Werken und Leistungen, das heißt sie bestehen in Kräften, die sich genau in um so höherem Maße einer willentlichen, noch dazu politisch-kollektiven Beeinflussung und Leitung entziehen, je echter und wertvoller sie sind. Die wahre Form ihrer Entfaltung

ist ein zartes, unwillkürliches Wachstum in den Persönlichkeiten, und nicht ein mögliches Gemachtsein. Das politisch überhaupt Praktikable praktizieren, die geistigen Güter verehren, und vertrauen, daß die inneren spontanen Kräfte im deutschen Volke, die von selbst in das Licht einer höheren Geisteswelt emporstreben, groß und reich genug an Fülle sind, um bei stärkerer ökonomischer Ausgleichung der Lebensumstände in Gestalten und Werken hervorzubrechen: das ist und war doch auch die innerste Gesinnung der deutschen Sozialdemokratie. Auch der Satz, daß „Religion Privatsache" sei — ein Satz, der einer sehr mannigfachen Bedeutung fähig ist — schließt auf alle Fälle das Bestreben der französischen und italienischen Demokratie aus, bewußt atheistische oder positivistische, agnostische Lehren zu Dogmen des Staates zu machen. Will der Satz weiterhin bloß besagen, daß relativ, das heißt in bezug auf die besonderen Ziele der politischen Demokratie, die Religion eines jeden ihrer Parteiglieder eine persönliche Angelegenheit sei, für oder gegen die aus dieser Parteigliedschaft allein nichts folge, so kann ihm meines Erachtens überhaupt nicht ernsthaft widersprochen werden. Sollte freilich der Satz darüber hinaus besagen sollen, die Religion habe ihren Sitz überhaupt ausschließlich in einer Sphäre jenseits aller Öffentlichkeit, im individuellen unformulierbaren Grunde des Herzens, so würde er eine ganz unhistorische Verkennung der Tatsache einschließen, daß Gemeinschaft, Kirchen, Lehr- und Kultbildung zum Wesen aller echten Religion gehören, und daß eben darum die wachsende Indifferenz der Massen in Fragen der kirchlichen Gemeinschaft nicht etwa Befreiung, sondern gerade unbewußte und unge-

prüfte Bindung des Geistes an die starrsten traditionellen Formen der Kirchlichkeit, und andererseits Verquickung der Kirche mit Interessen der herrschenden Klasse zur Folge haben muß. Wenn aber die Breite der deutschen Demokratie es, auf alle Fälle in scharfem Unterschied zur älteren englischen und zur gegenwärtig russischen, aber auch zu manchen älteren Formen der französischen Demokratie, verschmäht, ihre Forderungen und Ziele unmittelbar im Religiösen positiv zu verwurzeln, so ist diese Tatsache nicht nur im gemischt-konfessionellen Charakter der deutschen Bevölkerung — also in einem Negativum —, sondern gerade in der positiv deutschen Färbung des religiösen Bewußtseins selbst innerlich gegründet. Dieses deutschgefärbte religiöse Bewußtsein konnte die ihm eigene Gemütstiefe, konnte seine zarte Schamhaftigkeit und schöne Unaufdringlichkeit nur dadurch bewahren, daß es sich, im Gegensatz zum Beispiel zur englischen Revolution, niemals in größeren, erfolgreichen, umgestaltenden politischen Energien zu entladen suchte. Schon Luthers Zurückhaltung, die religiös-kirchlichen Fragen in die politischen und ökonomischen Welthändel einströmen zu lassen, — nur die andere Seite seiner zarten, ganz individuell-intim empfundenen Gnadenmystik — zeigt exemplarisch diesen deutschen Zug der Religiosität. Von jeher schon fehlte der deutschen Form der Religiosität eines jener gedanklichen Mittelglieder, die in England und Frankreich die unmittelbare Übersetzung religiöser Energien in politische erst verständlich machen. Es fehlte ihr — wenigstens ihrer Breite nach — ebensowohl jede kollektive Abgrenzung des Gnadenstandes, sei es im Sinne der Nation (die Idee der Volksauserwählung), sei es im Sinne eines

Standes oder einer Klasse, wie das religiös demokratische Gegenteil dieser Auffassung, die Lehre einer auch politisch und für die Ordnung irdischer Verhältnisse relevanten „Gleichheit der Seelen vor Gott". Gibt es hier einen durchgehenden Grundzug deutscher Religiosität, so möchte er am ehesten damit bezeichnet sein, daß die deutsche Färbung des religiösen und christlichen Bewußtseins eine unendliche Fülle von individuellen Verschiedenheiten ursprünglicher und prinzipiell während des Lebensablaufs stets veränderlicher Gottesnähen und Gottesfernen der Individuen anzunehmen geneigt ist — Verschiedenheiten, die sich in soziale und politische Kollektivbegriffe prinzipiell nicht einfassen lassen. Darum mußte es auch den großen Erscheinungen der deutschen Demokratie in der Geschichte bei weitem und von Hause aus ferner als den Demokratien anderer Nationen liegen, den religiösen Urkunden, an erster Stelle den Evangelien, irgendwelche Programme politisch-sozialer Umgestaltung zu entlocken. So fehlt ihr auch durchaus der im russischen Messianismus revolutionärer Färbung liegende Versuch, die christliche Liebes- und Brüderlichkeitsidee zu einem politisch-sozialen Prinzip, ja zu einem nationalen Missionsprinzip zu erheben. Nicht nur die Sozialdemokratie, auch das Zentrum hat zu Beginn der deutschen Sozialgesetzgebung jede Fundierung der neuen Forderungen auf ein, sei es patriarchalisch konservativ, sei es revolutionär demokratisch gefaßtes Liebesprinzip ausdrücklich zurückgewiesen. Die drei nüchternen weltlichen Ideen des besten ökonomischen Haushaltens mit Arbeitskräften, das spezifisch deutsch-nationale Solidaritätsprinzip — angewandt auf die Verteilung der Lasten zur Abstellung

solcher Schäden, die durch die modernen Arbeitsmethoden für die gesamte Volkswirtschaft unumgänglich wurden — und die Idee der sozialen Gerechtigkeit genügten und genügen bis heute vollkommen, die sozialpolitischen Forderungen zu begründen. Dies alles besagt durchaus nicht, daß die deutsche Religiosität und das deutsche christliche Ethos es mit der tatentbindenden und bewährenden Kraft der religiös sittlichen Gesinnung weniger ernst nähmen. Es besagt nur, daß die politisch-parteihafte Form dieser Tatentbindung in Deutschland stärker gemieden wird als anderswo, und eben hierdurch die über Klassen und Parteien hinweg gesinnungssammelnde Macht des Religiösen und insbesondere auch des Liebesprinzipes weit kräftiger erhalten wird. Wer das deutsche System organischer Verknüpfung von Staat und Kirche zugunsten des westlichen und östlichen Systems der Alternative zwischen Staats- und Nationalkirchentum (respektive atheistischer und positivistischer Staatsmetaphysik, wie im modernen Frankreich) und schroffer Trennung von Staat und Kirche (amerikanische Union und englische Freikirche) tadelt oder verwirft, der mache sich vorher die völkerpsychologischen Gründe klar, die in Deutschland dieses System gefordert erscheinen lassen und die es bei den anderen Nationen ausschließen. Diese Gründe bestehen eben darin, daß das Religiöse hier so viel indirekter erst durch die gesamte Weltanschauung und Gesinnung der Personen hindurch — nicht primär als objektives Gedankensystem und als Anstalt auf das politische Verhalten der Menschen Einfluß gewinnt, darum aber von Hause aus weniger Gefahr läuft, sei es zu einer Sache des Staates und der Nation, sei es zur Sache einer politischen und ökonomischen Aktionspartei zu werden. Da dies anders ist bei den anderen Nationen, so könnten sie auch das deutsche System nicht ertragen. Die Einheit alles öffentlichen Handelns würde bei ihnen sofort gesprengt werden, wenn nicht zwischen Staats- und Nationalkirchentum und Trennung von Staat und Kirche eine Option erfolgte. Frankreich zum Beispiel wird immer zwischen einem gallikanisch gefärbten Nationalkatholizismus und einem kirchenfeindlichen Staatsgeiste mit einer positivistischen Metaphysik als geheimer Unterlage schwanken müssen.

Ist so die deutsche Demokratie in ihrem Verhalten zu den Gütern der Kultur und zur Religion im wesentlichen vom nationalen Ethos des deutschen Volkes umschlossen, so ist sie es nicht weniger darin, daß sie im Falle des Zweifels und der Wahl die Steigerung der ökonomischen Gleichheit — durch welche Mittel und Kräfte diese auch erfolge — der spontanen Gewinnung politischer Rechte zur Mitbestimmung der politischen Gesamtgeschichte vorzuziehen pflegt. Die deutsche Demokratie ist — wie jeder Überblick über ihre Geschichte lehrt — auffällig unpolitisch. Die einzige Tatsache, daß sie in ihrer Geschichte weder jemals, gleich den westlichen Schwesterdemokratien, eine das Staatswesen auf lange Dauer umgestaltende Revolution hervorgebracht hat, noch auch nur von sich aus die großen Schicksalswendungen der deutschen Volksgeschichte in ihrem Sinn und durch ihre eigene spontane Kraft zu lenken und zu gestalten gewußt hat, würde voll genügen, den obigen Satz zu belegen. In einem ausgezeichneten lehrreichen Buche „Das deutsche Volk und die Politik“ (E. Diederichs, 1916) hat jüngst Hugo Preuß die deutsche Geschichte auf diesen Gesichtspunkt hin durchgeprüft,

und es ist kein Wunder, daß diesem feinsinnigen und kenntnisreichen, politisch freisinnigen Forscher, der in zweifelloser Anlehnung an die westlichen Ideale und Maßstäbe einer primär politisch gesinnten Demokratie diese Überprüfung der deutschen Geschichte vornahm, seine Darstellung zu einem einzigen Klagelied über den unpolitischen Sinn des „deutschen Volkes" überhaupt werden mußte. Zu verwundern ist nur, daß derselbe Forscher — der mit so blendender Klarheit diesen Charakterzug aller deutschen demokratischen Bewegungen seit dem 13. Jahrhundert auf 188 Seiten entwickelt hat, der dazu, im Gegensatz zu vielen seiner Parteifreunde, die Gerechtigkeit und Objektivität besitzt, die schließliche politische Unfruchtbarkeit größerer deutscher demokratischer Volkserhebungen, wo immer sie stattfanden, nicht in der Gewalt und Tücke der Reaktionäre, der Konservativen und „staatserhaltenden" Parteien, sondern in der konstitutiven Unfähigkeit des Volkes zu politischer „Selbstorganisation" selbst zu finden —, auf den noch folgenden zehn Seiten seines Buches sich gleichwohl der ernstlichen Hoffnung auf einen so starken inneren Umschwung in der Richtung einer demnächst erfolgenden Politisierung der deutschen Demokratie hingibt, daß der Gegensatz Deutschlands und der Westmächte in diesem Punkte, wenn nicht zum Verschwinden gebracht, so doch in hohem Maße ausgeglichen werden würde. Wäre aber ein solcher — wie Preuß richtig sagt — nicht durch neue verfassungsrechtliche Institute, Wahlrechtsänderungen usw. zu erreichender, sondern nur durch eine innere Umgestaltung des Geistes der Menschen zu erwartender Umschwung nicht gemäß seiner eigenen vorhergehenden Darlegungen mit einer völligen Umwandlung des deutschen Volkscharakters gleichbedeutend? Und lassen auch die denkbar eingreifendsten äußeren Geschicke eines Volkes — wie der Weltkrieg — eine solche Umwandlung, sagen wir besser eine solche Preisgabe seines nationalen Charakters erwarten? Ich finde, daß selten ein politischer Schriftsteller die Unwahrscheinlichkeit der Verwirklichung seiner eigenen schließlichen Forderungen so bündig und so klar selbst aufgewiesen hat, wie Hugo Preuß in seinem Buche. Weder die von Preuß an die Spitze seiner Hoffnungen gestellte, sehr bestreitbare, Tatsache, daß sich das Reichseinheitsbewußtsein im Weltkriege vollständig von seinen dynastischen Stützen und insbesondere von der Vormachtsstellung des preußischen „Obrigkeitsstaates" befreit habe, noch andrerseits die Keime eines Selbstorganisationsgeistes im Volksheer der allgemeinen Wehrpflicht, in der hohen Entwicklung der gewerkschaftlichen und verwandter Organisationen oder in der kommunalen Selbstverwaltung, können als Anzeichen solcher Umgestaltung gegen die Fülle des Materials aufkommen, die Preuß an einer Geschichte von vielen Jahrhunderten gegen das wahrscheinliche Eintreffen seiner eigenen Erwartungen zusammengetragen hat. Soll also nicht ein geist- und tatbindender Pessimismus über die politische Zukunft Deutschlands das letzte Wort sein, so ist gerade angesichts dieses Buches die Frage zu stellen, ob es überhaupt wünschenswert ist, daß die deutsche Demokratie diesen ihren relativ unpolitischen Wesenszug aufgebe, und nicht vielmehr wünschenswerter, daß sie in der tieferen Erkenntnis ihres national bestimmten Wesens, zu deren Förderung ihr auch — freilich nur in Hinsicht auf das, was nicht im Spielraum ihres Könnens liegt —

Preuß durch sein Buch verholfen hat, sich noch unpolitischere, aber darum nicht weniger positive und fruchtbare Ziele setze als bisher, und ihre Kraft damit nicht auf einem Boden verschwende, auf dem ihr so offensichtlich die Anlage zu gebrechen scheint?

Was die erste Frage betrifft, so scheint sich mir immer deutlicher ein Grundgedanke, ein leitendes Prinzip aus den mannigfachen Diskussionen herauszubilden, das, in seinen vollen Konsequenzen entwickelt, eine tiefere Verständigung der deutschen Sozialdemokratie mit den Einsichtigen unter den herrschenden Kreisen zu bewirken die Kraft besäße. Es ist dasselbe Prinzip, das, wenn auch in einer ganz anderen unvergleichbaren historischen Situation, zur Zeit der Befreiungskriege, den Zusammenschluß von Regierung und Volk geleitet und seine staatsmännische Verkörperung vor allem im Freiherrn von Stein gefunden hat. Es lautet für die in die demokratischen Parteien eingegliederten Deutschen, daß sie nicht an erster Stelle neue politische Rechte als politische Rechte, sondern auf allen im öffentlichen Leben irgendwie bedeutsamen Gebieten ein breiteres Fundament der Auswahl der geeigneten Personen für die leitenden und führenden Stellen anstreben sollen, eventuell dieses Ziel auch durch das Mittel von Wahlrechtsänderungen und Erwerbung neuer politischer Rechte, (aber auch dies ausschließlich zum Zwecke der Energieentfaltung der im Volke schlummernden Führeranlagen) zu erreichen suchen sollen. Für die herrschenden Kreise aber lautet dasselbe Prinzip, daß sie ohne irgendwelche Preisgabe dessen, was Preuß „Obrigkeitsstaat" nennt, auf allen Gebieten neue und breitere Formen der Auswahl zur Besetzung aller öffentlichen Ämter und Funktionen auch ihrerseits systematisch anstreben sollen, auch vor der Gewährung erweiterter Parlamentsbefugnisse und auf diesen technisch-pädagogischen Zweck zugeschnittener, veränderter Wahlrechtssysteme in keinem solchem Falle zurückscheuen sollen, wo diese Mittel die einzigen sind, durch die sich eine Entfaltung der deutschen Volkskräfte und eine zweckmäßigere Heraushebung der verborgenen Talente und Anlagen, desgleichen eine gesteigerte Übung und öffentliche Sichtbarmachung dieser Talente erzielen läßt. Politische Volkserziehung und politische Selbsterziehung des Volkes in freiem Genossenschaftswesen bildet einen Kernpunkt dieses Programms. Dieses Prinzip der Einigung hat die zwei gleichgroßen Vorzüge, daß eine große Menge praktischer Maßnahmen aus ihm fließen, die man bisher als dem Geiste der westlichen Demokratien vorbehalten und der Logik deutscher Staatsidee zuwider ansah, daß es andrerseits aber faktisch durchaus keine Preisgabe der deutschen Staatsidee und des deutschen politischen Ethos in sich schließt, ja vielmehr nur diese beiden aufs höchste fruchtbar macht. Es ist ja ein grundsätzlicher Unterschied, ob zum Beispiel die Erweiterung der Befugnisse des Parlaments auf die Forderung einer den westlichen Verfassungen angenäherten Verfassung gegründet wird, oder auf die Notwendigkeit, hierdurch eine günstigere Auswahlsphäre für politische Begabungen zu erzielen. Je mehr die deutsche Demokratie einsieht, daß sie den allgemeinen Geistes- und Bildungsaristokratismus des deutschen Wesens auch in sich selbst verkörpert, und dies der Punkt gerade ihrer Stärke und nicht ihrer Schwäche ist, desto mehr muß sie durchaus nicht auf die wesentlichsten ihrer Forderungen, wohl

aber auf eine Begründung und Zielsetzung ihrer Forderungen verzichten, die nur eine Nachahmung der westlichen Demokratien darstellt. Und je reiner und klarer die herrschenden Kreise und Gruppen den Kern der deutschen Staatsidee erfassen und erhalten wollen, desto schärfer müssen sie scheiden lernen, was noch in der Konsequenz dieser Staatsidee selbst und was nur in einer, der Fülle und Vielseitigkeit der Aufgaben unseres Staates nach dem Kriege nicht mehr angepaßten, technisch-organisatorischen Darstellung dieser Staatsidee besteht. Weiterhin aber ist die Frage zu stellen, ob es nur Mängel und nicht vielmehr die edelsten Vorzüge des deutschen Geistes und des ihm charakteristischen Ethos' sind, die diesen unpolitischen Charakter nicht des „deutschen Volkes" (wie Preuß mit der Zweideutigkeit des Wortes „Volk" als Gegensatz zur Obrigkeit und als organisches Ganzes sagt), sondern der deutschen Demokratie bedingen.

Da finde ich nun, was die letztere Frage betrifft, daß die relative Zurückstellung des Wertes der politischen Freiheit der Einzelpersönlichkeit und des Strebens nach unmittelbarer Mitgestaltung der Staatsgeschicke hinter dem hohen Gute der geistigen Freiheit des eigenartigen Individuums (nicht nur als Einzelindividuum, sondern der Individualität auch noch als Stammesindividualität, ja als politische Parteiindividualität), ihre Zurückstellung zugleich hinter dem Ziele einer wachsenden ökonomischen Gleichheit, den tiefsten Intentionen des deutschen Geistes und Ethos durchaus entspricht. Steigende Gleichheit zu suchen, je relativ niedriger die betreffenden Lebensgüter sind, um so mehr aber ihr Besitz unumgängliche Bedingung für die Erwerbung höherer Lebensgüter ist,

steigende Freiheit der Individualität und darum relative Ungleichheit aber zu suchen, je höher die Lebensgüter sind — beides nach dem besonderen Material deutschen Ethos' — das ist eben auch die Formel, die, wie alles Deutsche, auch die deutsche Demokratie innerlichst beseelt. Da die politische Freiheit und Selbstverantwortlichkeit aber ein höheres Gut ist als der ökonomische Besitz, wird auch eine Demokratie, die auf deutschem Boden gewachsen ist und nicht die Demokratien anderer Nationen nachahmt, als Demokratie, das heißt als Gleichheitsbewegung, überhaupt ökonomische Ziele politischen Zielen praktisch um so mehr überordnen müssen, als ihre Glieder, in ihrer Eigenschaft als Deutsche und nicht in ihrer Eigenschaft als Angehörige der demokratischen Partei, die politische Freiheit und Selbstverantwortlichkeit nicht niedriger, sondern höher schätzen als den Besitz. Was aber die Ansprüche auf geistige Freiheit der Individualität betrifft, die nun einmal kraft eines, wenn man will, tragischen Gesetzes der Menschennatur und ihrer wesenhaften Enge nur im umgekehrten Verhältnis zu den Ansprüchen auf politische Freiheit des Einzelnen stehen können, so wird sie der Deutsche stets und immerdar der politischen vorziehen.

Die Völker sollten lernen, daß ihr so oft wiederkehrender gegenseitiger Vorwurf mangelnden wahren Freiheitssinnes schon darum unsinnig ist, weil jedes Volk eine ganz eigenartige konkrete Idee von der Freiheit besitzt — eine Idee, an der es, bewußt oder unbewußt, die Zustände des anderen Volkes und sein Verhalten einseitig mißt. Der starke politische Freiheitssinn des Engländers als Einzelperson, sein traditionelles Mißtrauen gegen Eingriffe der Staatsgewalt, seine seltene Fähigkeit

aber auch, durch freie spontane Vereinbarung Gesamtzwecke zu fördern, die bei uns in Deutschland — wenn sie nicht der Staat in die Hand nimmt — überhaupt nicht erreicht werden können, sind, für sich betrachtet, ohne Zweifel hohe Tugenden. Aber es sind Tugenden, die nicht ihr zufälliges, sondern ihr notwendiges Lasterkorrelat in relativer Borniertheit, Geistesenge, mangelndem Sinn für Freiheit des eigenartigen geistigen Individuums, in für Deutsche unfaßbarer Gewohnheits- und Konventionsgebundenheit besitzen. Und umgekehrt kann nicht geleugnet werden, daß der — oft bis zur Neigung zu Anarchie führende — deutsche individualistische Freiheitsgeist und ganz persönliche Kritizismus aller öffentlichen Einrichtungen, daß aber auch der herrliche Sinn für Geistesfreiheit, Geistesweite und für Staatsentbundenheit der intimsten Persönlichkeitssphäre als Korrelat einen Trieb zu oft allzu leichter Unterordnung unter die Staatsautorität, ein oft allzu unbegrenztes Vertrauen auf sie, ja eine gewisse Neigung zu politischer Dienerhaftigkeit erzeugt hat. Man mache sich aber auch klar, daß beide negative Korrelate, das englische der Geistesenge und das deutsche der Dienerhaftigkeit, gleichwohl notwendig sind, wenn überhaupt eine Gewähr für Bestand und Wohlfahrt eines staatlichen Daseins hier und dort gegeben sein soll. Man darf nicht — will man gerecht sein — die Tugenden der Fehler eines Volkes mit den Fehlern der Tugenden des anderen vergleichen, sondern man muß jene eigenartigen noch wertfreien Gesamtanlagen hier und dort gegeneinander abwägen, die mit derselben Art fühlbarer Notwendigkeit Tugenden wie Fehler aus sich hervorgehen lassen, wenn sie zu verschiedenen Aufgaben in Beziehung gesetzt

werden. Ich möchte sogar vermuten, daß alle Völker ungefähr dasselbe quantitative Maß von Freiheitssinn überhaupt und dasselbe Maß von Gebundenheit überhaupt besitzen, und der Unterschied mehr darin gelegen ist, was sie in sich frei haben wollen, und worin und wovon sie frei zu sein wünschen, und welche Kräfte es jeweilig sind, welche die für alles gesellige Dasein notwendigen Gebundenheiten erzeugen. (Zum Beispiel Staat oder Konvention.) Widersinnig wäre es daher auch, ein Ideal der Freiheit aufzustellen und zu predigen, das nur die positivwertigen Folgen der verschiedenen Freiheitsideen der Nationen in sich verkörperte. Ein solches zusammengewürfeltes Ideal hat keine echte Leistungskraft für den Menschen und keinerlei innere Möglichkeit der Vetwirklichung.

Nie wird darum auch eine Zeit kommen — solange es noch ein geistiges Einheitsmerkmal des Dinges gibt, das wir das deutsche Volk nennen —, da die nach deutscher Schätzungsweise „Besten“ es sein werden, die den Schauplatz ihrer Wirksamkeit und ihren Lorbeer vor allem auf dem Boden der Politik suchen und finden werden. Ein „politisch Lied“ wird uns vielleicht nicht immer ein „garstig Lied“, aber doch immer ein nach den letzten Maßstäben unserer Wertschätzungen untergeordnetes Lied bleiben. Die „politische“ Einstellung an sich fordert eben eine Art von Selbstverleugnung der individuellen Tiefen des Menschen, sie fordert weiter schon als Denkform ein entweder triebhaftes oder gewolltes Scheuklappensystem zur Abblendung zu weiter Horizonte, und gerade als politische Kunst etwas von einem unsachlichen Dilettantismus und Auf-allen-Sätteln-Reiten-können, fordert auch einen Verzicht auf streng

sachhaft geordnetes Denken und Tun, einen Verzicht auf strenge Entscheidungsmöglichkeit der „Rechtheit" dieses Denkens und Tuns — fordert also Dinge, die denen, die wir unsere „Besten" nennen, darum nicht liegen, weil sie dem deutschen Geiste selber nicht liegen. Das mag der Fachpolitiker — für uns ist eben auch die Politik ein „Fach"; die Herrschaft der Bureaukratie, auch das System der Bureaukratisierung innerhalb der deutschen Parteien haben in dieser Auffassung ihre nicht zu unterschätzenden Grundlagen — wie immer und mit Recht von seinem Standpunkt aus tief beklagen. Was aber sein ganzer „Standpunkt", von dem aus er diese Klage führt, selber wert sei und bedeute, das kann er nicht mehr von seinem „Standpunkt" aus beurteilen: er muß die Beurteilung dem konkreten Ethos der Nation überlassen, der Nation, der er angehört. Der Nation muß er es überlassen, wie hoch und niedrig in ihr er selbst und sein ganzer „Standpunkt" eingeschätzt sind. — Was Preuß als System des „Obrigkeitsstaates" bekämpft, das ist also eben darum dem deutschen Volk nicht ausschließlich durch einzelne Schicksale historischer Natur aufgezwungen worden. Wäre es das, so hätten ja auch Leute wie Lord Haldane ganz recht, wenn sie uns davon „erlösen" wollen! Dieser „Obrigkeitsstaat" ist im Prinzip vielmehr das System, in dem Deutschland regiert sein will: mit jenem tieferen Willen „will", der über der Summe der Parteiwillen erhaben ist, da er nur das in die öffentliche Praxis und den Staat umgewandte deutsche Ethos selbst darstellt, und darum auch innerhalb der Parteien bis zur Sozialdemokratie als Bureaukratisierung, Disziplingeist, Unterordnung der Führenden und Geführten unter die unsichtbare Parteieinheit, immer

wieder erscheint. Jene deutsche Grundauffassung des Staates, nach der der Staat — analog gebildet zum alten kirchlichen, von Paulus zuerst im Begriff des corpus christianum gefaßten Anstaltsbegriff — ein selbständiges unsichtbares Willenswesen ist, dem sich Alle, Fürst wie Volk, zur Lösung verschiedener, vom Wohl des Ganzen objektiv geforderter Aufgaben, als verschiedenwertige „Organe" gleichzeitig eingeordnet und untergeordnet fühlen, und der gleichzeitig fest beharrende Anspruch auf eine staatsfreie Sphäre geistiger und innerer gemüthafter Freiheit der Individualität bilden erst zusammengenommen ein sich ergänzendes und bedingendes System eigentümlichen menschlichen Daseins. Sie stellen außerdem gleichsam das Schema dar, nach dem sich bei uns alle soziologischen Gebilde — heißen sie Partei, Gewerkschaft, Fabrik, Geschäft bis zu einem beliebigen Verein — bilden, sich damit unserer Staatsidee nachformend. Auf eine möglichst klare Formel gebracht besagt dies, daß der deutsche Mensch als Typus seine Person als triebhaftes wie ökonomisches Subjekt gleichzeitig seiner Person als Staatsbürger und Glied des Staatsganzen unterworfen empfindet, daß er aber in beiden Erscheinungsformen seiner Person niemals Kern und Grundsinn seines Daseins sieht. Dieser Sinn ist und bleibt ihm seine geistige Individualität und die innere Freiheit, die in der Freiheit seines kulturbildenden Schauens, Denkens und Fühlens sich betätigt und in der eigenmächtigen Gestaltung seines individuellen und familiären Lebens sich darstellt.

Die deutsche Demokratie fällt der Breite nach aus diesem Typus nicht heraus. Insbesondere fällt nicht daraus heraus die Sozialdemokratie, die in ihrem Wesen

ja überhaupt so viel tiefer im nationalen deutschen Geiste verankert ist als der bürgerliche Freisinn, dessen Dogmen weit stärker durch Einflüsse der westlichen Demokratien und ihrer theoretischen und praktischen Führer historisch bestimmt wurden. Man kennt die Glut, in die der Hegelianer Lassalle immer wieder kommt, wenn er den liberalen Vertrags- und Polizeistaat bekämpft, und weiß, wie tief er sich in diesem Punkte mit seinen schärfsten Gegnern, den Preußisch-Konservativen, eins wußte. Und auch Marx bleibt — soviel tiefer er auch durch westliche Ideen in seinen Theorien beeinflußt ist als Lassalle — in seinem Staatsgedanken ein Schüler Hegels. Auch darin fällt die deutsche Demokratie nicht aus den großen deutschen Geistestraditionen heraus, daß sie nach Doktrin und Praxis noch am wenigsten das Gift jenes Nationalismus in sich gesogen hat, der seit der französischen Revolution Staaten verwüstend über die Welt schreitet und sich seit der ungarischen Revolution immer kleineren und bildungsloseren Völkern mitgeteilt hat. Die deutsche Demokratie setzt mit der gesamten deutschen Philosophie — auch darin also ihr Geisteskind — den Staat als das einzige der Nation vorgeordnete praktische Handlungssubjekt der Geschichte an und ist durch die Utopie des reinen Nationalstaates viel weniger genarrt als die französische und russische, zum Teil auch die italienische Demokratie. Dies gilt nicht nur für die „k. k. österreichische Sozialdemokratie", sondern auch für die deutsche. Auch der Identifizierung der nationalen Kulturidee mit den Interessen des nationalen engagierten Kapitals hat gerade die deutsche Sozialdemokratie am glücklichsten entgegengearbeitet. Ja, die Sozialdemokratie hat in einer Zeit, da sich die deutsche

Nationalidee bedenklich einseitig als bloße „nationale wirtschaftliche Arbeitseinheit" darstellte, ganz besonders energisch die Tradition der nationalen Kulturidee des klassischen Zeitalters und der Zeit der Befreiungskriege bewahrt. —

Ist nach all dem nun zu erwarten, daß die Demokratien in Zukunft grundsätzlich aus der Spannweite sich heraus entwickeln werden, die ihnen der Geist und das Ethos der Nationen setzen, denen sie angehören? Ist weiter zu erwarten, daß sie sich gar zu einer geistig einheitlichen europäischen oder Weltdemokratie zusammenschließen, — von welchem Trugbild unserer gegenwärtigen Feinde wir zu Beginn unserer Ausführungen ausgingen? Umbildungen in der Richtung einer Angleichung der Demokratien aneinander waren in den letzten Jahrzehnten mannigfach zu gewahren. Am deutlichsten war die Erscheinung einer langsamen Angleichung der englischen an die französische Demokratie — eine lange vorbereitete Folge des Absterbens der Traditionen, aus denen der aristokratische Geist der englischen Demokratie entstammt: der in ihr verbundenen ständischen und nur immer mehr erweiterten Traditionen des mittleren Adels und des mit diesen Traditionen immer enger verknüpften freispontanen Kaufmannsgeistes, dazu der puritanischen Steifnackigkeit, die vom Religiösen ausgehend immer weitere Lebensgebiete ergriff. Dieser Bewegung der steigenden Ausdehnung eines ursprünglich gegen die Krone gerichteten Adelsgeistes lief aber in England die Bildung eines demokratischen Geistes von unten entgegen, der mit der französischen Demokratie jedenfalls die Herkunft aus dem prinzipiellen Protest gegen eine gegebene Staats-

und Lebensordnung und den Demokratismus gemein hat. Der englische und französische Syndikalismus sind Zeichen dieser Angleichung. Ihr zu begegnen, wurden wieder deutsche staatssozialistische Maßnahmen Vorbild. In weit geringerem Maße haben die russische und französische Demokratie, mitbestimmt durch das langjährige Bündnis, gegenseitig aufeinander im Sinne einer Angleichung gewirkt. Aber wie dem auch sein mag —, im großen Ganzen werden die genannten Demokratien auch fürderhin ihre Nationalfarbe bewahren. Und die „einheitliche Demokratie Europas" oder gar der Welt wird ein Hirngespinst bleiben.

Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus

Eine Studie zur Psychologie des Militarismus

Das Wort Militarismus ist nach mehr als einer Seite hin vieldeutig. Man kann, ja man sollte darunter an erster Stelle verstehen ein gewisses Ethos und eine gewisse innere und äußere Menschenhaltung, das heißt eine im Gemüte fest gewordene Art, gewisse Werte anderen Werten in Leben, Wählen, Handeln vorzuziehen und dies sichtbar auszudrücken: zum Beispiel die Werte des θυμοειδές (Plato) den Werten des Angenehmen und Nützlichen, Ehre und Ruhm dem Leben, Macht dem Vorteil, die Sache des Staates individuellem Wohlbehagen. Solches Ethos, nach dem ein ganzes Volk leben will, stellt sich dann sekundär in der Erscheinung seines Heeres und seiner Heeresverfassung dar; es drückt sich in ihm aus so unmittelbar wie Freude im Lächeln, wie der Zorn im Runzeln der Stirne und im Schütteln der Faust. Die besonderen Zwecke, für die ein Heer im Frieden und Krieg verwandt wird, haben mit dieser Art Militarismus noch nichts zu tun. Denn dieser „Militarismus" ist Ausdrucksgeste des Ethos eines Volkes, das die Fassung seiner (auch politischer) Zwecke allererst bestimmt; dieser Militarismus ist nicht der Name für eine Einrichtung oder für ein „Werkzeug" zu bestimmten Zwecken. Das Wort Militarismus kann aber auch besagen wollen: das

Vorhandensein eines möglichst starken, schlagkräftigen Heeres und eifrige Sorge für dessen Erhaltung und Verbesserung. Bedeutet das Wort dies, so kann solcher Militarismus noch Zweckbereichen, die grundverschiedenen Formen eines möglichen Volksethos entspringen, diensam oder ein Werkzeug für ihre Erreichung sein. Die Form des militaristischen Ethos ist dann nur eine einzige dieser Formen. Das Heer kann dann zum Beispiel auch dem Ethos (und der daraus entspringenden Politik) einer regierenden und für den Typus des Menschen dieses Volkes maßgebend gewordenen Klasse von Religiösen, Priestern, oder Kaufleuten, oder Beamten oder einer im Wesen unmilitärischen Dynastie als Werkzeug ihres Willens dienen, wie die Flotte und Landmacht der Karthager, die venezianischen Söldnerscharen, die neuenglischen Heere, andrerseits die Janitscharen, die Cromwellschen „Erwählten". Ein Volk kann also gleichzeitig ganz unmilitaristisch im ersten und äußerst militaristisch im zweiten Sinne sein. In einem Volke braucht also nicht derselbe Geist, der Heer und Heeresorganisation sich als zweckfreien Ausdruck schuf, auch die Gefüge politischer Ziele und Zwecke bestimmen oder mitbestimmen, zu denen das Heer verwandt wird.

Die historische innere Kontinuität des „gesinnungsmilitaristischen" Geistes des preußischen Heerwesens seit seinem Ursprung über Friedrich den Großen und über die beiden großen Heeresreformen der Befreiungskriege und Wilhelms I. hinweg bis zur Gegenwart ist von B. Delbrück u. a. in eingehenden Darstellungen der Geschichte aller deutschen Heeresverfassung dargelegt worden. Entscheidend ist: Trotz der Einführung der allgemeinen Dienstpflicht behielt der alte Geist des

königlichen Berufs- und Standesheeres, durch die zweitgenannte Reform aufs neue befestigt und niemals, wie bei dem Heerwesen Englands und Frankreichs, durch eine große revolutionäre Staatsumwälzung in seiner aus der Feudalzeit herstammenden Eigenart gebrochen, bis zum Beginn dieses Krieges das entschiedene Übergewicht im Ganzen des Heeres. Das Ausland hat denn auch darin völlig recht, wenn es Deutschland in einem Sinne ein Militärvolk und einen Militärstaat nennt, in dem das Gleiche auch dann nicht von England, Frankreich oder Rußland gesagt werden könnte, wenn seine Heere relativ zu Bevölkerungszahl und Reichtum der Länder gleichgroß oder selbst beliebig größer wären. Das preußisch-deutsche militaristische Ethos bliebe Preußen-Deutschland auch dann eigentümlich. Wenn „Aufklärer" des Auslandes fort und fort darauf hinweisen, es sei der „Vorwurf des Militarismus" unberechtigt, weil doch die feindlichen Staaten ebenso große schlagkräftige Heere aufgebaut haben wie Deutschland selbst, ja ihrerseits das Wettrüsten begonnen hätten, so machen sie sich, ohne es zu wissen, eines inneren Verrates am deutschen Ethos schuldig — wobei ich die faktische und historische Berechtigung ihres Satzes hier nicht untersuche. Diese Heere und die Opfer, die jene Länder dafür brachten, machen sie weder der Ehre teilhaftig, den deutschen Militarismus zu besitzen — gesetzt, es sei dies eine Ehre — noch des gleichen Vorwurfes schuldig, den sie gegen uns wenden — gesetzt, der deutsche Militarismus im ersten Sinne sei ein moralisches Übel. Auch andere Argumente der Aufklärer anscheinend zugunsten des deutschen Militarismus sind faktische Preisgabe gerade des Charakteristischen und nach deutschem

Ethos „Edlen" des Militarismus. Man darf zunächst zusammenfassend sagen: alle Argumente, die, anstatt den „deutschen Militarismus" erst an zweiter Stelle aus dem Zwecke unseres Heeres und aus unserer Lage und Wirtschaft, an erster Stelle aber aus der Eigennatur unseres Lebenswillens abzuleiten, umgekehrt an erster Stelle aus jenen Momenten erklären und dabei unser militaristisches Ethos nur als Folge- und Anpassungserscheinung des Bedarfs eines starken Heeres zwecks Schutz unserer offenen Grenzen oder um bestimmter machtpolitischer Zwecke willen usw. usw. verstehen wollen, verfehlen ihr Ziel. Viele unserer der Aufklärung beflissenen Akademiker fordern das Ausland fortgesetzt auf, daß es sich doch in unsere zentraleuropäische Lage einmal voll hineindenken und hineinfühlen möge, um den deutschen Militarismus zu verstehen. Sie sagen, es fehlten uns die natürlichen Grenzen, welche für England ganz und gar das Meer, für Frankreich, Italien zum großen Teil die Meeresgestade bilden. Eingezwängt in die Mitte Europas, nach zwei Fronten ohne natürliche Deckung, im Süden ohne Verbindung mit dem Meere, nur im Norden mit einem der Verbreitung deutscher Stammesart längst nicht entsprechenden Zugang zur See, umringt von deutschen und halbdeutschen Kulturländern, die wie die deutsche Schweiz, Holland, die flamischen Provinzen, die baltischen Provinzen sich einst vom deutschen Reiche abspalteten und ein Eigenleben begannen, seien wir ebenso genötigt, ein mächtiges Werkzeug der Verteidigung und der freien Bewegung stets bereit zu halten, als wir durch die natürliche Zentripetalkraft deutscher Kulturländer, sich an den Kern des deutschen Staates anzuschließen, fortwährend gereizt

seien, durch Wiedereroberung des einst uns entgangenen Teiles deutscher Lande unseren alten Besitzstand wiederherzustellen. Ich verkenne die Kraft dieser Argumente zur Erklärung der Größe und Sondergestaltung unserer, besonders der neudeutschen Heeresorganisation und der Größe des Aufwandes für sie nicht im mindesten. Aber das, was das Ausland „deutschen Militarismus" nennt, ist von diesem Zwange der Not und unseres geographisch-politischen Milieus völlig unabhängig. Er ist allem voran der freie Ausdruck, die natürliche Lebensform des spontanen Ethos und Grundwillens eines großen Teiles der ererbten Führerschicht unseres Volkes, nichts also, was uns Lage und besondere historische Schicksale abgenötigt hätten. Säßen die Deutschen auf Englands Inseln, so würde sich an dieser letzten preußisch-deutschen Willensrichtung nicht das mindeste ändern, — wie grundverschieden auch die Heeres- resp. Flottenorganisation wäre, die dies zur Folge gehabt hätte. Auch dann wäre es Deutschen nicht eingefallen, den kriegerischen Geist durch den der Hygiene dienlichen „Sport" zu ersetzen; auch dann hätten sie das Grundverhältnis von Volk und Heer niemals als ein solch äußeres Verhältnis von Werkmeister und Werkzeug für beliebige „Zwecke" betrachtet — für Zwecke, die von einem außerkriegerischen Herrschaftswillen dem Heere äußerlich vorgespannt werden. Auch dann hätten sie nicht Geld und Söldner, Kontinentaldegen und fremde Völker so lange in den Kampf geschickt, als es nur möglich ist, um an dem eigenen als zu „edel" zum Kriegsopfer empfundenen Blut nach Möglichkeit ökonomisch zu sparen. Auch dann wären ihnen die militärischen Lebensformen etwas ihrem Wesen wie ein

gutes Kleid prall Ansitzendes gewesen, und wäre ihnen Heer und Flotte kein „Werkzeug" gewesen; sondern dasselbe Ethos, dessen Ausdruck sie sind, wäre das auch all ihre politische Zwecksetzung leitende Moment gewesen. Ein Werkzeug ist im Unterschiede von einem Kunstwerk, das den Geist eines Volkes „ausdrückt", nur um des Zweckes willen da, für das es Werkzeug ist. Der preußische Militarismus aber gleicht mehr einem Kunstwerk als einem Werkzeug. Er hat sich dem Gesamtleben des Volkes nicht von außen angesetzt, sondern ist, wie gewisse kalkige Schalen von Meerestieren, ein Werk wesentlich innerer organphysiologischer Arbeit. Erst sekundär tritt daher sein Ausdruck, das Heer, in den Dienst politischer und sonstiger Zwecke. Zuerst und zunächst stellt das Heer nur die sichtbar gewordene Form eines bestimmten Wertungs- und Lebenswillens dar, eine Form, an welcher der gesamten moralischen Welt sichtbar, fühlbar, greifbar wird: es lebet hier ein Volk, das die Ehre dem Nutzen voransetzt, die Macht des Ganzen allen bloßen Interessen und Vorteilen von Gruppen und Klassen, Kampf und Arbeit der Behaglichkeit, Zucht der Erwerbs- und Genußgier, die Spannung der Pflicht den angenehmen Folgen ihrer Erfüllung, den Wert der Opferkraft selbst dem Werte aller Dinge, für die man opfert, vitale Kraft, Gesundheit und Leibesschönheit aller Fülle guter, toter Gebrauchsdinge, das Glück in der Spannung des Kampfes dem Glück der Ruhe und der erreichten Ziele.

In den Briefen Friedrichs des Großen, in denen er Freunden oder Verwandten seine so oft wiederkehrende Bedrängnis schildert, findet sich als letztes maßgebendes Wertmotiv für sein und seines Heeres Durchhalten

immer nur ein und dasselbe: die Ehre, seine Ehre als König, die Ehre seines Staates und seiner Armee; niemals etwas wie Gewinnsucht, Habsucht, Eroberungsgier.

Im Verhältnis zu jenem Zweckmilitarismus, dem das Heer nicht zunächst Krone und Blüte der Nation, die Zeit des Heeresdienstes auch für die untersten Volksklassen die „Universitätszeit der Armee" ist, — wie man richtig sagte —, sondern Werkzeug einer nichtmilitaristischen Regierung, kann dieser Gesinnungsmilitarismus sogar sehr unzweckmäßig sein. Gewiß ist die Bildung des Deutschen Reiches an erster Stelle eine Frucht des von Preußen her nach allen Richtungen um sich greifenden Militarismus. Das einsgewordene Deutschland war zwar kein „verlängertes Preußen", wie Treitschke sagte, aber doch durch den von Preußen wiedererweckten allgemeindeutschen „kiegerischen Geist" gebildet und aufrechterhalten. Es ist also nicht so sehr der „kriegerische" Geist, (den freilich auch der sogenannte Militarismus voraussetzt), was hierbei von Preußen ausging, als vielmehr der Geist der Ordnung, der Pflichterfüllung, der Organisation, der Pünktlichkeit, der Disziplin und der Sachlichkeit. Den kriegerischen Geist besaßen alle deutschen Stämme in annähernd gleichem Maße; und sicher kam Preußen hierin kein Vorrang zu. Aber eben erst durch diese Verbindung des allgemeindeutschen kriegerischen Sinnes mit dem preußischen, auch ganz jenseits der preußischen Armee (Beruf, Wirtschaftsleben usw.) in gleichstarkem und gleichursprünglichem Maße sich auswirkenden Geiste des Ordnungs-, Sach- und Pflichtgedankens konnte das militaristische Ethos eine Kraft der Einigung Deutschlands werden. Dieser kriegerische Sinn für sich genommen ist in allen Zeiten

der deutschen Geschichte ja gerade der tiefste Grund für die Uneinigkeit Deutschlands, für die endlosen Kämpfe von Germanen wider Germanen gewesen; Grund auch für alle deutsche Unverträglichkeit, Kritiksucht, Zanksucht, Parteizerklüftung, Unfähigkeit zur Selbstorganisation. So wenig eben beruht der Kern des deutschen Militarismus auf dem Zwange der Not, auf Zweckmäßigkeit und der Notwendigkeit eines starken Heeres als Werkzeug „gegen die Feinde Deutschlands", daß vielmehr leider gilt, daß die Deutschen schließlich immerdar miteinander kämften, wenn sie gegen äußere Feinde nichts zu kämpfen hatten.[1]

Diesem Gesinnungsmilitarismus entsprechen nun auch mehr oder weniger äußere Folgeerscheinungen. Zu allererst die Tatsache, daß der Offizier in Deutschland zum sozialen Vorbild auch der außermilitärischen Berufsstände geworden ist, an dessen Ehrbegriff sich die Ehrbegiffe anderer Klassen, Berufe, Gruppen wie an einem Höchstmaß (wenn auch heimlich und mit äußerem Widerspruch) messen; daß die soziale Stellung des Offiziers eine von seiner Stellung in allen anderen Ländern wesensverschiedene ist; daß weiter alle Rangklassen nach den militärischen Rangverschiedenheiten der Gesellschaft gemessen werden; daß durch Militäranwärtertum und Reserveoffizierseinrichtung Sitte und Ton der gesamten Gesellschaft vom militärischen Wesen durchwirkt wird; daß ferner bei der für die Formung des künftigen Typus Mensch so wichtigen Liebeswahl das „bunte Tuch" und die mit ihm verbundenen militärischen

[1] Über die Bedeutung des „Kampftriebes in soziologischer Hinsicht und seiner möglichen Ausgestaltungen vergl. den IV. Band dieses Werkes, „Philosophie der Geschichte".

Tüchtigkeiten auf die Weiblichkeit aller Stände und Klassen die stärkste Zugkraft äußert; daß der Kaiser (der „oberste Kriegsherr") wie die höchsten Beamten in ihrer äußeren Erscheinung bei festlichen Gelegenheiten die Uniform anderer Bekleidung vorziehen, und tausend anderes.

Das im Weltkrieg feindliche Ausland (unter weitgehender Zustimmung der Neutralen) hat also darin durchaus recht, daß es den Deutschen eine besondere Art des Militarismus zuspricht, eine Art, die dem Ausland trotz seines nicht minder großen Aufwandes für die Heeresorganisation fehlt. Bringen wir den Unterschied hier und dort auf eine Formel, so kann man sagen, daß in Deutschland ein Gesinnungsmilitarismus die innere, auch historische Grundlage des Instrumentalmilitarismus ist, wogegen bei unseren Gegnern das System des Instrumentalmilitarismus vorherrscht, das Heer an erster Stelle also ein Werkzeugsverhältnis zum politischen Willen von Regierungen und solchen herrschenden Klassen besitzt, deren Ethos von Hause aus wesentlich unmilitaristisch, bald mehr utilitarisch und kaufmännisch (England, Amerika), bald mehr religiös-romantisch (Rußland), bald mehr durch Finanzinteressen, Gloiregedanken, schließlich den unmilitärischen Rachegedanken und den Ressentimenthaß der empfundenen Schwäche bestimmt ist.

Hat das Ausland aber darin recht, so hatte es gleichzeitig unrecht, wenn es annahm, daß solcher Gesinnungsmilitarismus eine dauernde „Bedrohung aller umliegenden Völker, ja der ganzen Welt" sei, daß mithin eine Beseitigung dieses Militarismus auch für die Sicherheit und Wohlfahrt Europas, ja der ganzen Welt notwendig sei. Gerade dieser Charakter einer fortdauernd die Nachbarn bedrohenden Macht muß viel-

mehr einem Heere von Hause aus fehlen, das nicht an erster Stelle für gewisse Zwecke und als Werkzeug für die Pleonexie einer außermilitärischen Klasse organisiert ist, sondern an erster Stelle nur der einfache Ausdruck eines bestimmt gerichteten Wertens- und Lebenswillens ist. Der Gesinnungsmilitarismus gerade ist es also, der sich mit größter politischer Friedfertigkeit zusammenfinden kann. Dieser psychologische Zusammhang erklärt erst vollständig, daß Deutschlands Politik in den letzten vierzig Jahren stärkste Rüstungspolitik und gleichzeitig die friedfertigste Politik aller Großstaaten gewesen ist; daß ihm auch bei diesem Kriege jeder partikulare „Zweck", dessen Erreichung der Krieg dienen sollte, in dem Maße fehlt, daß solange die tiefgehendsten Differenzen über „Kriegsziele" bestehen konnten. Der Gesinnungsmilitarismus ist eben das gerade Gegenteil eines Militarismus des Eroberungsdranges. Gerade dieser Drang ist mit dem instrumentalen Militarismus aufs engste verbunden. Die Kraft der Pleonexie einer herrschenden Kaufmannsklasse, einer Finanz- und Industriearistokratie ist ihrer inneren Natur nach im kapitalistischen Zeitalter unbegrenzt. Ist ein Heer als Werkzeug in ihrer Gewalt, so gibt es auch in dessen Anwendung für diese ihre Zwecke kein inneres, kein im Ethos der herrschenden Schicht selbst liegendes Maß mehr, sondern allein nur Berechnung der äußeren Kraft des Widerstandes, auf den solches Werkzeug aufstößt. Ganz anders, wenn — wie es Clausewitz in seiner Erörterung vom Verhältnis des Oberfeldherrn und des Staatsmannes als „Ideal" darstellt — der Oberfeldherr und der oberste Leiter der Politik in einer Person, z. B. im König zusammenfällt, und wenn

das Bildungsgesetz des politischen Willens eines Volkes im Kriege und beim Friedensschluß durch dasselbe militärische Ethos wesentlich mitbestimmt ist, dessen konkreter Ausdruck Heer und Heeresverfassung sind. Hier ist das Heer nicht „Werkzeug" eines Staates, der selbst wieder den wirtschaftsmächtigsten Individuen und Kreisen dient, sondern der Staat selbst ist es, der im Heere und dessen obersten Führer kulminiert. Ja noch mehr: der Staat verwandelt sich gleichsam im Kriege in das Heer wie in einen nur anderen Aggregatzustand seines immer gleichen Wesens. Der Staat selbst ist hier vom militärischen Ethos erfüllt. Denn dieses Ethos ist hier keine gesonderte Berufsmoral, sondern ein integrierendes Element des Staatsgeistes und Staatswillens, auch im Frieden. Nichts aber gibt es nun, was militärischem Ethos tiefer widerspräche, als die allem instrumentalen Militarismus wesenseigentümliche Umrechnung von menschlichen Kriegsopfern (Lebensverlust, Verwundungen der Kriegführenden, Herzeleid der Zurückbleibenden usw.) in durch den Krieg zu erreichende Eroberungen von Territorien, Handelsvorteile, Absatzmärkte, Kriegskontributionen; jede Umrechnung nach dem Muster: wieviel Blut ist gleichwertig wieviel neuen Territorien, Absatzmärkten? Oder: wie lange soll der Krieg noch weitergehen, wieviele Blutsopfer dürfen noch gebracht werden, damit die Zwecke und Ziele außerhalb des militärischen Ethos stehender ökonomischer Interessenverbände erreicht werden? Würde sich ein Mensch von echter militärischer Gesinnung auch nur im geringsten Maße als Faktor in eine solche Rechnung einbezogen fühlen, gerade er müßte am stärksten — und weit stärker als der typische Soldat des Werkzeug-

heeres — zu sofortiger Desertion bereit, ja von seinem militärischen Gewissen sogar genötigt sein. Schon die inneren Voraussetzungen solchen Rechnens erscheinen seinem Ethos widersinnig. Es macht ja gerade das Wesen des von uns „Gesinnungsmilitarismus" genannten Ethos aus, daß nach ihm die vitale Wertreihe des „Edlen" der Wertreihe des „Nutzens" an sich übergeordnet ist, so auch die Ehre, zum Beispiel kämpfen und unter Umständen selbst sterben zu dürfen, allem bloßen Vorteil, den der Tod dem Vaterlande bringen kann, die Auswirkung und Erwirkung der Macht und Freiheit der Nation allen möglichen wirtschaftlichen Interessen aller in ihr vorhandener Klassen. Nicht nur vor der Idee irgendwelcher Kommensurabilität der menschlichen Kriegsopfer und so gearteter „Entschädigungen" schaudert der Gesinnungsmilitarist wie vor einer Gesinnungsniedrigkeit ohnegleichen zurück; es erscheint ihm, auch wenn er sich und sein Leben erhalten denkt, sogar direkt widersinnig und possierlich, er oder seine Freunde und Nachfahren sollten für das Opfern ihres Lebens für ihrer Freunde und für ihrer Nation Existenz und Ehre, gar noch etwas dazubekommen; noch „etwas", da er und sie doch gerade das höchste das tiefste Glück im Opfern selbst und in dessen erhebender Anschauung erhielten! So sagt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, als er die Frage beantwortet, ob Selbstliebe wertvoll sei: Halte man der Bejahung dieser Frage entgegen, es gälte doch für wertvoller, daß der Freund dem Freunde gegebenenfalls sein Leben opfere als daß er es nicht tue, so sei zu erwägen, daß der Opfernde zwar dem Freunde das hohe Gut des Lebens erhalte, für sich aber das

höhere Gut erwähle: den Ruhm der edlen Tat. Und ganz analog wird der Gesinnungsmilitarismus die Forderung einer Gruppe nach dem Kriege, „für" das Mitgehen ihrer Mitglieder nunmehr erweiterte Rechte im Staate zu erhalten, ganz unbegreiflich finden; war es doch eben das schönste ihrer Rechte, hier mitgehen zu dürfen. Und war es dies für das eigene Erleben der Mitziehenden nicht, taten sie es nur in einem widerwilligen Muß, so sind sie für den Gesinnungsmilitaristen zwar politisch verwendbar, aber zugleich moralisch verächtlich, daß sie es taten, daß sie nicht den von ihnen (wenn auch fälschlich) für höher gehaltenen Wert ihres Eigenlebens auch praktisch vorzogen und nach Möglichkeit sich dem Zwang entzogen.

Andere Dinge sind kommensurabel; es kann z. B. sinnvoll sein, die — nach der üblichen Wendung — „angemessenen Entschädigungen für die ungeheuren Kriegsopfer zu fordern". So können selbstverständlich „angemessene Entschädigungen" gefordert werden für die Kriegskosten, für alle wirtschaftlichen und dinglichen Beschädigungen durch den Krieg. Auch das hat noch einen guten Sinn, zu sagen, daß in Kriegen viele Mitglieder des Volkes sterben mußten, damit künftig soundso viel mehr Menschen desselben Volkes leben können. Eine solche biosoziale Zweckbetrachtungsform, die das Volk selbst (nicht Einzelne oder Summen gegen Summen solcher umrechnend) als einen Gesamtorganismus faßt, der bestimmte „Glieder" für ein gesteigertes zukünftiges Wachstum freiwillig abwirft, ist auch nach dem Gesinnungsmilitarismus nicht tadelnswert, wenn sie ihm auch zunächst ferne liegt. Nur muß diese Betrachtung zwei Bedingungen erfüllen: sie muß sich ganz in der

Sphäre des Objektiven halten und nicht eine subjektive Motivation der Kämpfer darzustellen oder zu fordern beanspruchen. Denn nicht wieviele, sondern was für Menschen in Zukunft mehr leben können, könnte doch als Motiv für den, der sein Leben für eine edle Sache hingeben soll, allein ernstlich in Frage kommen.

Ist aus dem Geiste des Gesinnungsmilitarismus heraus jede Abwägung von Blutsopfern und Vorteilen unbedingt zurückzuweisen, so folgt freilich hieraus noch gar nichts sei es gegen, sei es für Annexionen des siegenden Staates. Nur das ist damit gefordert, daß die Prinzipien, nach denen der Sieger Annexionsfragen und sonstige den Wert irgendwelcher sogenannter „Kriegsziele" behandelnde Fragen zu beurteilen hat, ganz andere als solcher Abwägung sein müssen. Wie sie auch im einzelnen aussehen mögen, ihre Anwendung wird immer auszugehen haben von den drei obersten Gesichtspunkten: 1. der nur historisch zu eruierenden Missionsidee des siegenden Volkes, 2. ob für die Größe und Richtung der sittlichen Aktionskraft und der Machtfülle des siegenden Staates die zu erwerbenden Landesteile geeignete Felder der Betätigung darstellen, unter ihr zurückbleiben oder über sie hinausragen, 3. der Gesamtwohlfahrt des Volkes und deren größter Sicherung für die Zukunft. Die Ergebnisse der Überlegung über Annexion und Nichtannexion nach diesen Gesichtspunkten können auch bei großen schon gebrachten Opfern Fortführung des Krieges und bei nur kleinen sein Einhalten gebieten. Auf alle Fälle aber hat diese Überlegung in strengster Unabhängigkeit von aller „Rechnung" über Opfer und Gewinn vollzogen

zu werden. Es ist hierbei schon völlig wider den Geist des Gesinnungsmilitarismus, einen Begriff wie jenen der „Kriegsziele" überhaupt anzuwenden — so, als ob man dem Kriege vor seinem Ablauf überhaupt irgendwelche festen „Ziele" stecken könnte, die dann auch bei beliebigen Opfern „erreicht" werden müßten. Es gibt Friedensziele, keine Kriegsziele, und eine Entscheidung über die Friedensziele kann erst zustandekommen, wenn der Kriegswille der Parteien im wesentlichen gebrochen ist und dem Friedenswillen Platz gemacht hat. Wenn der Friedenswille da ist, dann bilden sich auch bestimmte Vorstellungen über Wege und Ziele aus, die Bedingungen des Friedensschlusses zu formulieren. Nicht aber kann je dadurch der Friede entstehen, daß gewisse sogenannte „Kriegsziele" der kämpfenden Parteien erreicht sind. Diese werden ohne Voraussetzung eines schon vorhandenen Friedenswillens stets unendlich auseinandergehen. Es gibt kaum einen größeren Volkskrieg der Geschichte, in dem nicht die sogenannten „Kriegsziele" erst aus Wucht und Richtung der militärischen Aktionen hervorgebrochen wären. Ja, das ist der Sinn jedes echten Krieges, daß Völker in besonderen Situationen mit der Form der bloßen Zweckhandlung brechen, daß sie, sich auf ihr Schwert und ihre Kraft allein stützend, sehen wollen, welche Kraft sie in sich tragen und in welche Richtung diese Kraft sie trägt. Die Kraft bestimmt hier das Ziel, nicht aber ein vorgegebenes Ziel Maß, Art und Richtung des Kraftaufwandes. Erst das Können, die Machtfülle, die ein Volk selbst erst im Kriege voll erfährt, weist auch seinem Wollen die rechte Richtung.

Es hat sich tieferer Nachforschung überhaupt allent-

halben als psychologischer wie historischer Irrtum herausgestellt, den Ursprung menschlicher Tätigkeitsformen, Einrichtungen, Sitten aus der Idee des Zweckes heraus zu verstehen. Alle „Zwecke" sind vielmehr diesen Tätigkeitsformen immer nur nachträglich vorgespannt worden, d. h. nachdem diese Formen im Kerne da waren.[1] Die Zwecke, in deren Dienst eine Tätigkeitsform gestellt wird, können wechseln, wie uns dies die Erscheinung des sogenannten „Zweckwandels" von Tätigkeitsformen, Einrichtungen, Sitten zeigt. Religion, Dogma, Kirche zum Beispiel können Mittel werden, Menschen zu beherrschen, zu lenken und zu leiten; aber es ist unsinnig, sie im Stile der Aufklärungsphilosophie aus solchen Zwecken und als „Mittel" hierzu ableiten zu wollen. Die Strafe z. B. kann den Zwecken des Gesellschaftsschutzes, der Vorbeugung, der Besserung der Verbrecher usw. dienen; aber ihr Wesen — die Vergeltung, — bleibt von diesen Zwecken ganz unberührt. Gezähmte Tiere können, wenn sie gezähmt sind, als Haus- und Nutztiere, Lasttiere, Luxustiere, Versuchstiere, als Mittel, anderen zu imponieren, als Mittel des kriegerischen Angriffs (Elefanten), ja als bloße stumme Genossen und Freunde des Menschen verwandt werden; aber nicht aus einer dieser zweckhaften Verwendungsmöglichkeiten heraus wurden sie zunächst gezähmt.[2] Für diese und ähnliche Dinge gilt also, daß der den Zweck der Verwendung setzende Willensakt etwas Sekundäres ist, und daß

[1] Vgl. hierzu den 4. Bd. dieses Werkes „Zur Philosophie der Geschichte".

[2] Daß keine einzige der primitiven „Erfindungen" und Werkzeuge (Säen, Pflug, Feuerbohrer etc.) aus dem Zweckgedanken entsprungen sind, dazu vgl. den 4. Bd. dieses Werkes „Zur Philosophie der Geschichte".

nicht ein Beweggrund des „Zuges", sondern ein Triebimpuls des „Stoßes", und insofern ein Überschwang der irgendwie gerichteten Lebensenergie sie ins Dasein rief. So mag ein nach den üblichen Erfahrungszusammenhängen von Situation, Umwelt und Freude, Glückseligkeit unverständliches, weil überschüssiges Gefühl des inneren Reichseins, des Glückes uns die Arme ausstrecken lassen, um irgendeinem mächtigen unsichtbaren Wesen dafür Dank zu sagen. Und in dieser Funktion der Danksagung, aus ihr heraus mögen sich häufig Ideen und Bilder von guten Gottheiten bilden und Glauben gewinnen.[1] Wir oder Andere, denen wir diesen Glauben mitgeteilt und die wir für ihn gewonnen haben, mögen nun der „guten Gottheit" auch in Zuständen der Not oder der Gefahr gedenken und sie anflehen, uns zu helfen. So — aber auch nur so — mag „Not beten lehren". Niemals aber hat die bloße Not die Idee und den Glauben von der guten Gottheit geschaffen. Niemals gilt der Satz des Lucretius Carus: Timor fecit deos. Not mag beten lehren — anbeten lehrt sie nicht. Und es gibt kein Gebet, das nicht in einem Akte der Anbetung fundiert wäre, in dem sich die Seele erst zum Gegenstande möglichen Gebets erhebt. Allerdings können besondere Bedürfnisrichtung und aus ihr mit Hilfe rationaler Überlegung hervorgehende Zweckvorstellungen mehr leisten, als eine vorhandene, fertige Tätigkeitsform oder Einrichtung bloß „anwenden". Sie können die besondere reale Ausgestaltung dieser Form und Einrichtung mitbestimmen, sie können gleichsam auswählen aus allen jenen schon im Prozesse ihrer

[1] Vgl. hierzu jetzt auch A. Vierkandt; „Gesellschaftslehre", 1923, bes. seine Ausführungen über den „Trieb zur Unterordnung".

Verwirklichung auftauchenden und sinkenden Sonderprojekten dieser Ausgestaltungen, die an sich gleich gut und gleich möglich aus dem ursprünglichen Stoßimpuls hervorgegangen wären; aber ursprünglich schöpferisch ist die Bedürfnisrichtung und die Zweckvorstellung nie.[1]

Dies alles gilt auch für den Ursprung der Tätigkeitsform des Krieges und für den Ursprung des kriegerischen Standes oder Berufes. Gäbe es nicht in der menschlichen Natur von vornherein eine selbständige Triebgrundlage und dazu eine Richtung der Gesinnung und des Ethos, die — freilich in der denkbar wandelbarsten zeitgeschichtlichen Form — zu einem kriegerischen Leben und Beruf disponiert, — keine Art von „Bedarf" der Stämme und Völker, weder ein ökonomischer Bedarf noch sonst einer (etwa Verwendung überschüssigen Bevölkerungswachstums), hätte zum Kriege und zu einem Kriegerstand geführt. Die Fragen, wie dieser Stand je da und dort aussieht, welches Maß von Schätzung er und sein besonderes Ethos genießt, ob er in der Gemeinschaft eine führende und vorbildliche oder eine dienende und untergeordnete Rolle spielt, zu welchen Volkszielen die durch den kriegerischen Geist je besonders ausgezeichneten Gruppen von Menschen verwandt werden, sind mit dieser Disposition zum kriegerischen Leben noch nicht gestellt; sie gewinnen aber Sinn erst unter Voraussetzung dieser Disposition und einer je faktisch vorhandenen Menschengruppe, die sie in besonders ausgeprägtem Maße besitzt. Ist eine solche Menschengruppe nicht vorhanden, so mag es tausend Zwecke geben, die Heere wünschenswert er-

[1] Vgl. auch hierzu Bd. 4 „Zur Philosophie der Geschichte" die Ausführungen über die historischen Kausalfaktoren.

scheinen lassen: es wird doch keine Heere geben. So hat aller Zweckmilitarismus im Gesinnungsmilitarismus seine letzte historische und psychologische Wurzel. Ob nun ein ganzes Volk oder eine andere Sozialeinheit vorwiegend gesinnungskriegerisch genannt werden kann oder nicht, das richtet sich zunächst gar nicht darnach, ob es ein Heer und ein wie großes besitzt, gar nicht auch darnach an erster Stelle, wieweit die geographische und politische Situation zwischen feindlichen Nachbarn ein Heer notwendig macht, endlich auch nicht darnach, wie groß die Anzahl der Menschen von kriegerischem Wesenstypus ist, die es in seinem Kreise enthält. Vielmehr richtet es sich an erster Stelle darnach, ob der in ihm vorhandene kriegerische Menschentypus eine vorbildliche und führende oder keine sogeartete Rolle spielt, ob er und seine Art der Wertschätzung und des Wertvorziehens das „vorwiegende" Ethos der ganzen Gemeinschaft bestimmt, oder ob dieses Ethos durch einen anderen Typus vorwiegend bestimmt wird. An dieser Frage allein hängt es auch, ob der jeweilige Kriegerstand in Hinsicht auf seine praktische Lebensführung und dessen Moralitätsstufe seinem eigenen Ethos, das heißt seiner Wertschätzungsform Genüge leistet, oder ob er — nach dieser Form beurteilt — „minderwertig" ist. Es scheint mir ein sehr eigentümliches Gesetz zu sein, daß in allen menschlichen Gemeinschaften nur der je herrschende vorbildliche Menschentypus seinem eigenen Ethos praktisch-moralisch auch voll Genüge tut. Nur da z. B., wo der Priester führt und die wichtigsten Verantwortungen für das Ganze der Gesellschaft trägt, pflegt er auch seinem eigenen Ethos praktisch-moralisch einigermaßen zu genügen. Er verlottert langsam — an seinen

eigenen Maßstäben gemessen —, wo er dienen muß oder wo er nur geduldet ist. Analog wird der Kaufmann — gemessen am Kaufmannsethos — da und nur da zuverlässig, reell, solid, streng und gewissenhaft in seiner Geschäftsgebarung sein, wo er es ist, der die Vorbildrolle für die Gestaltung des ganzen Volksethos spielt. In diesem Sinne ist zum Beispiel der chinesische Kaufmann weit vollkommener als der japanische, denn er hat in diesem gesinnungsgemäß unmilitärischem Volke die Herrentugend, gewissenhaft nach seinem Ethos auch praktisch zu leben. Der herrschende vorbildliche Typus braucht allerdings nicht immer in dem Sinne gut und vollkommen zu sein, daß sein Ethos selbst gut und vollkommen wäre. Dies Ethos kann objektiv ganz minderwertig sein — gemessen an einer allgemeingültigen Ethik. Und doch hat der herrschende Typus — nur in seiner Formeigenschaft als herrschender — eine durch nichts ersetzliche, subjektiv moralische Vollkommenheit: in strengem und gesteigertem Verantwortlichkeitsbewußtsein und mit praktischer Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit nach seinem Ethos — wie gut und schlecht dieses selbst immer sei — auch zu leben. Macht schafft insofern auch Verantwortung; Verantwortungsgefühl aber steigert die praktische Gewissenhaftigkeit. In gesinnungspazifischen Ländern, das heißt in solchen, in denen der vorbildliche, das gesamte Volksethos formierende Typus pazifisch gesinnt ist (als homo religiosus in Indien, als Beamter, Bureaukrat und Kaufmann in China), wird der kriegerische Typus, an seinem eigenen Ethos gemessen, immer mehr oder weniger minderwertig, zum Beispiel unritterlich, grausam gegen den Feind, bestechlich sein. Was aber für Völker

gilt, das gilt auch für historische Perioden. Je mehr der Krieg als fremder Ausnahmezustand empfunden wird und die Völker innerlich und triebmäßig pazifiziert sind, je größer dabei gleichwohl die Teilnahme der gesinnungsmäßig pazifizierten Volksschichten am Krieg wird, desto tiefer muß das Ethos und der Rechtsgedanke im Kriege und während seines Ablaufs selbst als inneres sittliches Regulativ der Kriegführung sinken. Je mehr der Krieg als solcher dem herrschenden Ethos widerstreitet, desto ungeordneter, irrationalistischer und, vom Standort eines kriegerischen Ethos gesehen, widersittlicher muß sich die Kriegführung gestalten. Je mehr der Krieg als solcher schon mit dem Makel des Verbrechens, der Sünde, des „Massenmordes" belegt wird, desto weniger wird man geneigt sein, sittliche Wesensunterschiede in der äußeren und inneren Gestaltung der Kriegführung zu machen. Ein Krieg zwischen Pazifisten — er wäre der Idee nach der unritterlichste, furchtbarste, der haßerfüllteste und grausamste Krieg, der sich denken läßt. Je größer die Erwartungen auf die Haager Konvention vor dem Weltkrieg waren, desto mehr mußte die Genfer Konvention mißachtet werden. Dieser Krieg war darum der furchtbarste und unsittlichste Krieg, den die Geschichte kennt, weil er, im großen ganzen gesehen, ein Krieg der stark pazifizierten, unkriegerischen und hochkapitalisierten Völker Europas war, ein Krieg der Völker selbst, nicht ihrer Dynastien und Regierungen, nicht ein Krieg vorwiegender Standesheere, sondern vorwiegender innerlich demokratisierter Volksheere. Wo sich der Mensch als Einzelner oder als kleine Gruppe eines Standes nach Regeln schlägt, beginnt das Volk zu raufen. Und auch das Raufen

wird um so hinterlistigeren Beinstellungen Platz machen, je weniger es Regel sein wird. Im ziemlich regelmäßigen Raufen der oberbayrischen Gebirgsburschen gibt es noch einige Regeln der Ritterlichkeit. Der Pazifismus erklärt den Krieg als Massenmord: in der Tat — er wird es, wo die pazifistische Gesinnung vorwiegend wird. Nichts ist auch klarer als dies, daß die Kriegstötung den Charakter eines Willens zu individueller Personvernichtung, daß heißt eines Willens zum Mord um so mehr annehmen muß, je stärker der Mensch seinen Existenzkern in seine Leibessphäre und in seine Sphäre als sichtbares Einzelwesen verlegt empfindet, und je mehr das irdische Leben des Einzelnen als höchster Wert und als die einzige Existenzform des Menschen gilt. In der Tat wird unter diesen Voraussetzungen eines gleichzeitig singularistischen und materialistischen Lebensgefühls (auf die Urteile des Einzelnen kommt es dabei wenig an) die Tötung im Kriege vom Morde begrifflich fast völlig ununterscheidbar. Gibt es keine realen Gesamtpersonen, die den Krieg miteinander führen (Staaten als solche Realitäten gefaßt), so ist der Krieg ja auch ein gegenseitiges Massentöten von Individuen, und nicht mehr eine Abwägung der Macht der Staaten vermittels der in jedem Streich auf den fremden Staat gerichteten Tätigkeit der Individuen als „Glieder" und Organe der Staaten. Gibt es ferner keine unsichtbare geistige Person im Individuum des Feindes, deren Existenz und Würde im Akte des Tötens und in ihrem Gegenschlag noch bejaht und geachtet werden kann, so müssen Tötung und vorsätzliche Daseinsberaubung begrifflich und in der Willenseinstellung zusammenfallen. Beides zusammen aber macht das Wesen des „Mordes"

aus.[1] Natürlich müssen auch Unterschiede wie Franktireurkrieg und Krieg regulärer Heere, Tötung vor der Front und Tötung von Gefangenen, meuchlerisches und offenes Töten, unter der Bedingung, daß sich die pazifisch-individualistische Gesinnung weiter verbreitet, immer weniger empfunden werden.

Aber noch viel stärker als auf die äußere Kriegsführung wird und muß eine steigende Abnahme des Gesinnungsmilitarismus auf den moralischen Zustand und das moralische Betragen der nicht selbst kämpfenden Teile der Völker während des Krieges einwirken. Die Frage, warum gerade dieser Krieg der haßerfüllteste der neueren Geschichte ist, erhält auch von hierher einige Aufklärung.

Je kriegerischer das Ethos irgendwelcher Gruppen ist, desto weniger bedürfen diese Gruppen des Hasses als Antrieb, um sich im Kriege gut zu schlagen. Den typischen Bourgeois kann man daher fast definieren als einen Mann, der hassen muß, um energisch Krieg zu führen. Das ungeheure Haßquantum, mit dem der Weltkrieg geladen war, ist ein Zeichen von zweierlei: wie eng die Teile Europas schon zusammengewachsen waren, und wie unkriegerisch der fortschreitende Kapitalismus und der Materialismus der Lebensführung andererseits den typischen Durchschnittseuropäer gemacht hatten. Wie gering und wie wenig nachdauernd war dagegen der Haß in dem ein ganzes Jahr und sieben Monate währenden japanisch-russischen Kriege! Hier waren die kulturellen Berührungsflächen zum Haß zu klein. Wie kurzdauernd war er auch zwischen

[1] Vgl. zum Begriffe des Mordes meine Ausführungen im „Formalismus in der Ethik", 2. Aufl.

Engländern und Buren! Überblickt man den Weltkrieg, so bestätigen sich die obigen Gedanken auch nach den Kurvenzügen, mit denen die Herrschaft des kapitalistischen Geistes unter den nach verschiedensten Gesichtspunkten faßbaren Gruppeneinheiten einerseits, der Haß andererseits wuchs und abnahm. Man betrachte zuerst die Volkseinheiten. Das Volk mit dem einseitigsten Kriegerethos, Japan, haßte am wenigsten; es beließ nicht nur in diesem Kriege, sondern auch während des in seinen Bestand soviel tiefer eingreifenden russisch-japanischen Krieges alle Angehörigen des feindlichen Staates in ihren Ämtern; die Gefangenen wurden gut behandelt. Der russische Haß (man vergleiche nur das Verhalten der Gelehrten Rußlands, welche die Petenten des Aufrufes an die Kulturwelt aus den Listen der russischen gelehrten Gesellschaften zu streichen ablehnten, mit dem Verhalten der meisten Gelehrten Frankreichs, Belgiens, Italiens, Englands, Amerikas) war weit geringer als der Haß des Westens gegen Deutschland. Der russische Affekt hatte weit mehr den Charakter einer stumpfen Wut als den des Hasses. Mit Wildheit gar, Zerstörungslust, selbst Grausamkeit hat ja der „Haß" nichts zu tun. Soweit er doch vorhanden, war er (beim Muschik) stärker genährt durch die Idee, daß die Zentralmächte die osmanischen Feinde des Kreuzes unterstützten, und durch den Gedanken, daß in Rußlands Innern das deutsche Element das herrschaftsmächtige und herrschaftsgierige sei, als durch unmittelbaren Haß gegen Deutschland. Die Kurve dürfte dann im Sinne zunehmenden Hasses etwa weitersteigen in der Richtung Serbien, Italien, Frankreich, England (das nur zu stolz und zu selbstbeherrscht ist, um seinen Haß so unbeherrscht

zu äußern wie Frankreich), Belgien. Diese Kurve aber ist im großen ganzen mit jener zunehmender kapitalistischer Industrialisierung identisch. Je unkriegerischer und pazifischer die Gruppengesinnung bei diesen Völkern war, desto weniger wurde in Gefühl und Gedanken auch Krieg und Mord unterschieden. Daß wenn Krieg „Massenmord" ist, auch umgekehrt ganz konsequent der Mord des Franktireurs mit der Erfüllung der Soldatenpflicht gleichwertig erscheinen muß, war oft Gelegenheit wahrzunehmen. Innerhalb jedes Volkes aber steigt der Haß in fast wunderbarer Gesetzmäßigkeit mit der örtlichen und seelischen Entfernung von Front und Frontgeist. Der zum Angriff und Nahkampf ohne Zweifel nötige Affekt des Zornmutes hat mit giftigem Hasse ja nicht das mindeste zu tun. Innerhalb aller kriegführenden Nationen hatte der Haß seinen Hauptsitz unter den Zurückgebliebenen; und hier wieder fand sich Haß um so stärker, je weniger die Menschen bestimmte Arbeiten und Pflichten hatten, durch die sie sich in die große Gesamthandlung des Krieges einfügten. Das ist nicht verwunderlich. Tat- und Handlungsgeist spülen die Seele wie von selbst vom Hasse rein; nur Ohnmacht hat die bloß gefühls- und phantasiemäßige, daß heißt auf die Handlung verzichtende Negation des Feindes, die wir „Haß" nennen, zur Folge. Auch der deutsche Haß gegen England erhielt erst seine Schärfe durch die Unangreifbarkeit der englischen Inseln seitens einer regulären Armee. Innerhalb der Armeen ist im allgemeinen der Haß im aktiven Offizierskorps geringer als beim Reservekorps, im Offizierskorps überhaupt sehr viel geringer als bei den Mannschaften, an der Front überhaupt geringer als in der Etappe. Es

war ein tiefer Irrtum, wenn die im Kriege untätige sogenannte „Intelligenz" der Völker den Haß der Völker gegeneinander nur zu formulieren meinte. Im Gegenteil ist gerade sie der Hauptsitz und Ursprungsort desjenigen Hasses, der erst durch den Krieg entsprang und nicht nur in ihm sich ableitete; und sie erst war es, welche die übrigen Volksteile mit dieser sittlich verwerflichen, dazu überlegung- und tathemmenden Emotion ansteckte. Die naivste Selbsttäuschung aber war es, wenn diese „Intelligenz" in der Meinung befangen war, durch ihre haßgeborenen Predigten, Gesänge usw. auch für Krieg und Sieg etwas zu leisten, weil sie dadurch die zum „Durchhalten" nötigen Affekte in Volk und Armee nähre und befeure. Liebe zum Vaterland und Achtung des Feindes, dazu Angriffszorn, der mit dieser Achtung durchaus in der Seele zusammengeht, und edle Geduld nähren die lautlose Flamme in den Seelen, die zum Siege führt. Feindeshaß läßt sie prasselnd verzischen. Denn unabtrennbar von allem Hasse ist psychologisch einmal die Täuschung, die er über die faktische Realität — hier die Kriegslage — bewirkt; sodann aber die antizipatorische Phantasiebefriedigung des feindseligen Wollens, welche naturgemäß ein Nachlassen der auf die praktischen Ziele dieses Wollens gerichteten Willensenergie und Willensfestigkeit zur Folge hat. Wie der Haß stets ohnmachtgeboren ist, so ist er auch ohnmachtsteigernd und tathemmend, nicht aber befeuernd, — wie kriegerische Journalisten immer wieder gegen diejenigen einwandten, die sich gegen den Haß aussprachen. Indem die „Intelligenz" also Volk und Heer mit ihrem Hasse ansteckt, wird sie auch Volk und Heer mit ihrer Ohnmacht und der bloßen Phantasiebefriedigung ihres Wollens anstecken. Sie wird damit den Siegeswillen hemmen und schwächen.

Es war ein zweifelhaftes Verdienst vieler Pazifisten (die sich besonders in der Friedenswarte äußerten), den Völkerhaß energisch zu bekämpfen. Aber es ist von dem nichtpazifischen, dem gesinnungskriegerischen Standpunkt aus beklagenswert, daß diese Arbeit gerade den Pazifisten überlassen wurde. Und es ist nicht nur beklagenswert, es entspricht auch keineswegs dem inneren Zusammenhang, den pazifische und militärische Gesinnung und Moral zur Haßfrage besitzen. Denn so paradox es klingen mag: gerade die überwiegend pazifische Einstellung der europäischen Völker vor dem Kriege samt der Ideologie dieser Einstellung war — wie dies schon aus der oben angeführten Gesetzmäßigkeit hervorgeht — die Hauptursache dafür, daß der Völkerhaß im Weltkriege so sehr viel größer war als bei anderen Kriegen der Geschichte. Die scharfe Scheidung (bis ins Gefühl) zwischen Machtprobe von Staaten und Haß zwischen Menschensummen ist die fundamentalste Voraussetzung jeder kriegerischen Moral. Diese Scheidung aber muß sich in dem Maße auflösen, als jener individualistische Geist herrschend wird, der im Staat nur eine höchste Assekuranzgesellschaft für die Wohlfahrt seiner Mitglieder erblickt. Wo diese Denkart zur typisch-allgemeinen wird, kann pflichtgemäße Tötung im Kriege unter sittlicher Niederringung, ja peinvoller Opferung der natürlichen menschlichen Sympathiegefühle für den Gegner als Menschen und unter der positiven Einstellung der Achtung für des Feindes Person und Tapferkeit in der Tat nicht mehr von gemeinem

Mord unterschieden werden. Wer jahrzehntelang den Krieg als „Massenmord" beschimpfte, der wundere sich nicht, daß der darnach kommende Krieg diesen Charakter da und dort faktisch annahm. Die berechtigte deutsche Ablehnung der englischen Sportauffassung und des älteren gallischen Tournierstandpunktes im Kriege (man sehe sich die Kriege Ludwigs XIV. gegen England daraufhin an) durfte nicht dazu führen, auch das ritterliche Prinzip, das den Krieg erst zum Kriege macht, völlig auszuschalten. Gewiß — der moderne Volkskrieg muß einen Ernst und eine das ganze Volk seelisch mitreißende Wucht entwickeln, die jene an Berufs- und Standesheere, dazu an die Form des Kabinettskrieges gebundenen Auffassungen vom „frisch-fröhlichen Krieg" völlig ausschließen. Aber dieser Ernst und diese Wucht schließt das ritterliche Prinzip der Feindesachtung um so weniger aus, als in jedem Bürger ein Krieger steckt, dessen Geist nur graduell von dem des Berufssoldaten verschieden ist — und nicht umgekehrt in jedem Krieger ein Bürger. Nach den beachtenswerten Beobachtungen über die Seele des Soldaten, die Everth bei E. Diederichs herausgegeben hat, überwog an der deutschen Front eben jene Verbindung von Ernst und Ritterlichkeit. Das entspricht der Geschichte des deutschen Heeres, die eine sukzessive Erweiterung von Berufsheeren und ihres Geistes darstellt. Daß die Front daher den Haß der Daheimgebliebenen ablehnte und zumal die haßgeborene Verkleinerung des Feindes nur als eine Entwertung ihrer Opfer und ihrer Arbeit und Tat oft äußerst schmerzhaft empfand, das ist durch Hunderte von Feldpostbriefen bezeugt worden.

Ein tiefer psychologischer Irrtum vieler Pazifisten ist

in der Annahme zu sehen, daß die entsetzlichen Haßerscheinungen dieses Krieges erst durch den Krieg bewirkt worden seien, daß der Krieg die Schuld daran trage, daß ein früher ganz einiges und liebeerfülltes Europa durch die bösen Leute, welche den Krieg veranlaßt haben, in eine haßerfüllte Hölle sei verwandelt worden. Von einzelnen, Haß neuerregenden Vorfällen abgesehen ist aber das gerade Gegenteil der Fall. Diese explodierenden Haßmengen waren erzeugt und aufgestapelt worden während eines 45 Jahre währenden europäischen Friedens, der im großen ganzen nur ein Nichtkrieg war, und dessen Seele eine grenzenlose ökonomische Pleonexie der in allen kriegführenden Staaten herrschenden und tonangebenden Gruppen gewesen ist, verbunden mit sich steigernder gegenseitiger Angst davor, daß der Gegner zur ultima ratio des Krieges greifen werde. Der Krieg selbst aber ist es, der diese Mengen giftigen Hasses, den bis zu seinem offenen Ausbruch nur Kundenhöflichkeit, internationale Courtoisie und Berechnung von der Schwelle des Ausdrucks zurückhielten — ihn eben damit vertiefend und befeuernd —, zur wohltätigen Ableitung und dadurch relativ zum Verschwinden bringt. Denn nichts gibt es, was nach bekannten seelischen Gesetzen so verstärkend und vertiefend auf den Haß wirken muß als jenes berühmte „Schweigen und Darandenken" Gambettas, jener tiefe Widerstreit von innerem Gefühlszustand und äußerer Verhaltungsform. Und so hat der Weltkrieg den moralischen Status Europas nur offenbart, durchaus nicht geschaffen oder verändert, es sei denn zum Besseren eben dadurch, daß er ihn offenbarte. Der innere verborgene Haß entwürdigt die Seele mehr als derjenige,

der in Schimpf und verletzender Äußerung ausschlägt. Und vor allem: gerade er hat kein Maß und findet keine Korrektur; die Phantasie ist frei, immer weiter und weiter zu gehen. Ausgedrückter Haß aber — wieviele Beispiele könnte man nennen! — findet alsbald Widerstand durch die eigenen Volksgenossen, vor allem aber Kritik und Korrektur durch die Tatsachen. —

Von zwei deutschen Krankheiten

(1919)

Wenn ein einzelner Mensch im Kampfe mit widerstrebenden Kräften untergeht und den Bankrott seines Lebens vor Augen sieht, so gibt es nur noch eines, auf dessen Rettung er auch im schlimmsten Falle noch bedacht sein kann: die Rettung seiner moralischen und geistigen Existenz. Es ist die Rettung des schöpferischen geistigen Quellpunktes, von dem irgendwelche Art der Regeneration allein ihren Ausgangspunkt nehmen kann. Läßt der Mensch sich auch an diesem Punkte zerbrechen, so ist auf die Dauer alles verloren, wie geschickt er auch liquidiere; bleibt er hier unzerbrochen, so darf er hoffen.

In diesem Falle befindet sich heute das deutsche Volk. Keine Gefahr ist größer als die, die einmal von Bethmann andeutete: daß es seinen Charakter verliere. Schon während des Weltkrieges konnte man beobachten, wie rapid die moralische Einschüchterung des deutschen Volkes von Monat zu Monat fortschritt, wie die Riesenwogen des Hasses einer ganzen Welt dieses Volk in seiner moralischen Grundexistenz mehr und mehr zu unterhöhlen begannen. Deutschland war moralisch bereits besiegt, als es ökonomisch und militärisch noch nicht aussichtslos stand. Das deutsche Volk zerfiel damals in zwei Teile: in einen Teil, der sich durch

automatisches Hersagen der offiziellen Phrasen und ihrer akademisch-gelehrten apologetischen Unterbauung systematisch (mit Hilfe des Riesenapparates der Zensur) über sich selbst und seine Lage betrog und hinwegillusionierte; und in einen anderen Teil, der durch die halbbewußte Ansteckung an dem Welthaß zum Selbsthaß alles Deutsche so zerfleischte und zerwühlte, daß man nur von Selbstpreisgabe reden konnte. Da nun mit der Niederlage die erste der beiden üblichen Formen moralischer Selbstvernichtung verschwunden ist, die der Illusion, bleibt nur die zweite zurück: die fast masochistische Selbstzerfleischung als moralische Grundhaltung.

Mit beiden Haltungen und ihrer Abwechslung ist das deutsche Volk ganz und restlos einer Gefahr verfallen, die — als Gefahr — seine ganze Seelen- und Geistesgeschichte überschwebt: sich entweder ohne Maß Fremdem hinzugeben, oder nur durch Protest gegen Fremdes Gedanken und moralische Haltungen in sich zu entwickeln, die es sich doch gleichwohl heimlich vom Fremden vorschreiben läßt, nämlich durch die Angriffsrichtung, gegen die es protestiert. Beides ist Schwäche, nicht nur eines von beiden: Hingabe wie Protest. Beides ermangelt des natürlichen Gleichgewichts eines auf sich selbst stehenden und aus seinen eigenen Wurzeln herauswachsenden geistigen Organismus. Es war auch die deutsche Grundirrung Luthers, — die durch die Genialität, Innigkeit und Kraft, in der sie unternommen war, nur noch deutlicher wurde —, daß er ein neues Dogma entwickelte, das aus dem Protest gegen schwere Schäden der damaligen Kirche entsprang, nicht aber aus einem positiven, neuen, vom Kampf gegen

die Hierarchie ganz unabhängig gewachsenen religiösen Bewußtsein. Professorale Kritiker und protestlerische Fürsten gegen den Kaiser — „Fürsten und Professoren" nach Döllingers Wort — wurden so die Ahnen des deutschen Protestantismus. Sie geben ihm immer noch stark das Gepräge. Maßlos war die geistige Hingabe der Deutschen des 18. Jahrhunderts an die französische Kultur, Literatur und Sitte, die selbst wieder nur durch den maßlosen Protest eines kritischen Kopfes, Lessings, und durch eine neue Art der Anlehnung, die an Shakespeare, beseitigt werden sollte. Erst der positive geistige Aufbau der Nation durch die Klassiker — vor allem Goethes von dieser deutschen Krankheit so ganz freies Wesen — hat dieses Hin und Her zwischen von außen her aufgezwungenen geistigen Alternativen beseitigt. Weltgeschichtlich abhängig von Frankreich wurde der germanische Staatsgeist in einer Größenordnung, die hoch hinaus reicht über die wechselnden Machtverhältnisse der beiden Völker, als sich die Deutschen durch Kampf und Protest gegen den französischen imperialistischen Nationalismus Napoleons den von Hause aus ganz undeutschen Nationalstaatsgedanken und Zentralismus gallischen Ursprungs wiederum von außen her einimpfen ließen. Weltgeschichtlich abhängig von England wurde derselbe deutsche Staatsgeist, als die Deutschen in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege der Suggestion des englischen Weltreichsgedankens durch Seeherrschaft unterlagen, — als ausgemachte Landtiere Fische werden wollten, weil sie einen Fisch in der Welt reüssieren gesehen hatten. Während des Krieges habe ich mir eine Sammlung von Aufsätzen unserer „Englandfeinde" angelegt, die alle folgende logische Struktur

besitzen: 1. Der Verfasser schildert (natürlich einseitig, ungenau und einen epischen Wachstumsprozeß von Jahrhunderten in ein Drama kurzatmiger „Taten" zusammenziehend), auf welche Weise England sein Imperium „gegründet" habe. 2. Der Verfasser beschimpft die Engländer ob dieser Methoden als Verbrecher, Schurken und Heuchler. 3. Der Verfasser beschließt seinen Aufsatz mit der entschiedenen Forderung, wir sollten doch von den Engländern endlich „lernen" (sc. Schurken, Heuchler etc. zu sein). — Das ist ein Musterbild der Methode des protestlerischen Denkens, eines Denkens, das seine Ziele und Aufgaben erst aus dem Proteste gegen anderes gewinnt. Wann wird es Deutschland lernen, daß das Traurigste, Unerträglichste, das Haßerweckendste für jeden Menschen und so auch für jedes Volk das Bild des Doppelgängers ist; daß sklavische Nachahmung und sklavischer Protest nur die zwei polaren Gipfelpunkte ein und derselben verwerflichen Bewegung des Geistes sind? Und ist es nicht wieder dieselbe Bewegung, die Deutschland abwechselnd gegen seine eigene Vergangenheit vollzieht? Dem trunkenen Bauern, der nach rechts und links purzelnd seinen Weg nur als Diagonale seines Purzelns findet, vergleicht Luther einmal den Weg der Seele des Menschen zu Gott; aber ist es die Seele des Menschen, und nicht vielmehr die Gefahr der deutschen Seele, die er mit dem plastischen Bilde malt? Stürzte Deutschland im 19. Jahrhundert nicht fast wie dieser trunkene Bauer durch die Weltgeschichte — bis in die 30er Jahre so maßlos seinem akosmischen Pantheismus der „Idee" hingegeben, und dann unter maßloser Kritik und maßlosem Protest gegen seine klassische Zeit noch maßloser hingegeben

einer kaninchenhaften Volksvermehrung für Militär, Industrie, Mengenwachstum der auszuführenden Waren und einer Art von ökonomischer Welt- und „Realpolitik", die nicht minder den Stempel donquichotischer Überschätzung der eigenen Kräfte und formloser Nebulosität trug, als die dialektischen Amokläufe gegen Gott seitens unserer Fichte, Schelling, Hegel. Man irrt, wenn man glaubt, daß der Deutsche von Hegel bis 1914 in der romantisch-donquichotischen Form seines Denkens sich irgend geändert habe. Was sich änderte, war nur das Medium, in der er diese Form betätigte: von der „Idee" zur „Realpolitik". Hegel konnte das ganze Denken seiner Zeit, nicht nur sein eigenes, formulieren, wenn er lehrte, es seien die Interessen der Menschen und ihre Leidenschaften — auch die ökonomischen Interessen und die Leidenschaften des politischen Ehrgeizes und Machtwillens — nur dazu da, um von der immanenten Entwicklungskraft der „göttlichen Idee" für die Verwirklichung dessen gebraucht zu werden, was in der rein logischen Notwendigkeit der Entfaltung ihrer selbst als Idee gelegen sei; es sei die „List der Idee", die Interessen in ihren Dienst zu stellen. Hinter allen Interessen — die doch de facto reale Mächte sind — witterte der Deutsche jener Zeit als die „eigentlichen" Triebkräfte der Geschichte „Ideen". Es war gewiß von Wert, daß der Deutsche die Verkehrtheit dieser Denkart einsah. Aber gar nicht von Wert war es, sondern zu einem noch größeren Unheil gereichte es, daß er die Methode nun resolut protestlerisch umkehrte; daß er ein Denken ausbildete, daß, wo immer sich auch nur eine Spur zeigte von selbständig wirksamen ideellen Triebkräften, er diese nur als Maske für verborgene

Interessen zu sehen vermochte. Bis zu jener äußersten Übertreibung, der nur die deutsche „Methodik" fähig ist, verfuhr z. B. nach diesem Rezept der Hauptteil der deutschen Presse während des Krieges, am unsinnigsten gegenüber Amerika. Jeder Sachkenner konnte seit der Erklärung des unbeschränkten Unterseebootkrieges wissen, daß das amerikanische Volk eine wirkliche Kreuzzugstimmung gegen Deutschland beseelte, etwa des Sinnes: „Es ist Pflicht jedes anständigen Menschen — nicht etwa nur jedes guten amerikanischen Politikers —, gegen die Deutschen den Krieg zu betreiben, und es ist etwas Ehrloses, so etwas wie Wechselfälschung, es nicht zu tun." Die deutsche Presse fuhr ruhig fort — mit derselben Kindlichkeit, mit der Hegel hinter jedem Gruppeninteresse den „Finger Gottes" sah — die amerikanischen Rüstungen als „eigentlich" gegen Japan gerichtet, Amerikas Verhältnis zum Krieg als ein nur finanzielles und von ganz partikularen Kapitalmächten bestimmtes Interessengebot zu erklären. Die ungeheure Wucht der Ideen, welche die Entente gegen Deutschland einsetzte, mit denen sie die ganze Welt — oft und nachweisbar wider deren wahre Interessen — gewann, wurde von einem Volke, das nach dem Vorbild seiner neuen Wirtschaftsführer denken gelernt hatte, ganz übersehen. Denn die Regel, hinter allen Ideen Interessen als das Treibende zu suchen, ist für engumgrenzte Berufstypen wohl ganz zutreffend. Aber es ist ebenso phantastisch, alle Menschen für diesem Typus angehörig zu halten, wie sie für Engel und unmittelbare Organe Gottes zu halten. — Ist Deutschland nicht auch jetzt wieder daran, in dieser Methode des betrunkenen Bauern fortzufahren? Es jagt das alte

System in der Weise einer der maßvollsten, ideen- und pathoslosesten Revolutionen, welche die Welt bisher gesehen hat, davon. Aber leider nicht nur dies: es stellt seinen „Obrigkeitsstaat" nun einfach auf den Kopf, und scheint dieses Verfahren für „Demokratie" und „Freiheit" zu halten. Es gibt — mit Recht — seine maßlose Überschätzung der eigenen Kräfte und der eigenen Weltmission auf, seine geheime Vorstellung, Monarchie und Militarismus seien um ihrer selbst willen da.[1] Aber leider nicht nur dies: es glaubt vielmehr wieder, durch die bloße Verneinung seiner alten Position das Wahre und Rechte zu finden. Es fällt in eine Selbstkritik, die nicht Selbst-Kritik, sondern Selbst-Zerfleischung ist, die weithinausgehend über die Kritik und Abstellung der Schäden, die zu dieser Katastrophe geführt haben, sich auf alles und jedes bezieht, was einst den Ruhm und Stolz seines Landes gebildet hatte! Zur selben Zeit, da die Entente in Wort und Tat weit abrückt von den heuchlerischen Grundsätzen des Primates der Gerechtigkeit vor der Macht in der Geschichte der Menschheit, eines demokratischen Völkerbundes, der Weltabrüstung, und die 14 Punkte Wilsons fast schon wie einen „Fetzen Papier" behandelt, Wilson selbst aber in seiner Position im eigenen Lande und darum allein schon auch innerhalb des Friedensrates, auch durch die Niederlage der englischen Liberalen im Wahlkampf bedeutend geschwächt ist, — macht Deutschland, das diese Gedanken vier Jahre als Schwachsinn bekämpfte, nicht dieses Programm, nein, eine Karikatur und Übertreibung dieses Programms und eben dieser Grundsätze zu den Leitlinien seines politischen Handelns.

[1] Vgl. mein Buch „Ursachen des Deutschenhasses", 2. Aufl.

Ich will nicht fortfahren, diese deutsche Krankheit noch näher zu belegen: die Krankheit der Abwechslung von Protest und maßloser Hingabe, aggressiver Selbstüberschätzung und Selbstpreisgabe, falschen Übermuts im Erfolg und Würdelosigkeit in der Niederlage, — anstatt Zurückhaltung im Erfolg und höchste Würde gerade in der Niederlage.

Ein Zweites, das wir aus unserem gegenwärtigen empirisch-historischen Charakter wie aus unserem Denken entfernen müssen, ist das, was uns in immer neuen Tönen als das hohe Gut der deutschen „Innerlichkeit" viel zu kritiklos angepriesen wird. Dieses Wort — eine der unerträglichsten Wortbildungen neudeutschen Sprachgebrauchs — beruft sich zuweilen auf wahrhaft edle Züge der deutschen Wesensart und auf wahrhaft hohe Gedanken großer deutscher Denker und Seelen. Es wird bei seiner Anwendung hingewiesen auf den „Seelengrund" des Meisters Ekkehard, auf desselben Mystikers Wortprägung vom „Gemüte", auf den Gegensatz deutscher Ausdruckskunst und romanischer Formkunst, und auf vieles dergleichen. Natürlich geschieht dies meist von Leuten, die von der Bedeutung des „Seelengrundes" und des „Gemütes" — ein Begriff, der mit neudeutscher Innerlichkeit nicht das mindeste zu tun hat und nicht sowohl lauwarme, „innerliche" Gefühlszustände als eine feurige, nach außen drängende, dämonische, der Differenzierung des Geistes in Verstand und Willen vorhergehende und ihnen letzte Einheit gebende Bewegung des ungeteilten Zentrums des Menschen bedeutet — keine Ahnung zu haben pflegen; und die mit deutscher „Ausdruckskunst" meist nur die Unsitte des Deutschen, bezeichnen, vor

einem Kunstwerk nicht etwa den Geist zu richten auf die dem Kunstwerke einwohnenden objektiven Werte, sondern auf die für das Kunstwerk — seinen Wert und Sinn — ganz gleichgültige Tatsache, was er, der davorstehende Herr N., dabei empfindet, fühlt oder was ihm sonst dabei „einfällt". Der neue „Innerliche" ist auch nicht nur der alte „deutsche Träumer", der in der niedrigeren Spielform seines Auftretens durch unmäßigen Alkoholgenuß sich über die schlecht eingerichtete Welt hinwegträgt, in höherer Spielform zum mittelaltertrunkenen oder sonst eine historische Wirklichkeit gegen die Realität seiner Zeit aus„spielenden" Romantiker wird. Das, was unter „dem hohen Gute der deutschen Innerlichkeit" in unserer Zeit gedeckt werden, verteidigt, apologetisiert werden soll, das ist etwas ganz anderes als Gemüt und Seelengrund des Meisters Ekkehard oder die deutsche Ausdruckskunst und der deutsche Träumer: nämlich eine Reihe menschlicher Mängel, Schwächen, ja Laster, aber solcher Mängel, Schwächen und Laster, deren Dasein für die Selbsterhaltung des neupreußischen Staatssystems und seiner Fortbildung zum Klassenstaate, der Koalition von Junkern und Schwerindustriellen eine allerdings nicht unbeträchtliche soziale Zweckmäßigkeit an den Tag gelegt hat. Es gibt ein ganz einfaches Mittel, die Regel rücksichtloser Macht und Gewalt im öffentlichen Leben — dem außer- und innerpolitischen — in Geltung zu bewahren und alle geistigen Kräfte und Ideen aus dem öffentlichen Dasein auszuscheiden: das ist die Erklärung, daß die einzig würdige Wohnung dieser Kräfte und Ideen die Sphäre der „reinen Innerlichkeit" sei. Auch die Sozialdemokratie deckt ihre Religionsfeindschaft mit der

Erklärung der Religion zur „Privatsache" und zu einer rein „inneren" Angelegenheit. In den unsagbaren Tiefen der „reinen Innerlichkeit" wird der Geist, werden die Ideen, werden Taten und Gesinnung, wird Schönheitssinn und Religion, — wird selbst Christus in der Tat schlechthin harmlos, verantwortungslos, bedeutungslos; und je mehr sie dieses werden, desto hemmungsloser können Herrschsucht, Klassenegoismus, ideenlose Beamtenroutine, Militärdressur, und ebensowohl blinder Arbeits- und Betätigungsdrang wie geschmack- und geistfreie Genußsucht sich bei denen auswirken, die zur Innerlichkeit, zu diesem einzigen Luxus der Dienenden und Gehorchenden, nicht verpflichtet sind. Daß in einem Lande, das in seiner offiziellen Führerschicht die ernste Richtung auf geistige und moralische Werte so gut wie verloren hatte, dieses Preisen der „Innerlichkeit" nur eine große Lebenslüge gewesen sein konnte — das liegt jedem, der sehen will, klar vor Augen. Und es ist auch sehr verständlich, daß das Wort „Innerlichkeit" in unserer klassischen Philosophie und Dichtung — außer bei Fichte — meines Wissens nicht gefunden wird, vielmehr in Deutschland erst allgemein auftritt, nachdem der Materialismus der äußeren Lebenspraxis zur allgemeinen Lebensform des Volkes geworden war. Ein Wort, das keinen Ideeninhalt, keinen positiven Wert, keine Angabe einer Vernunftkraft, keine zielbestimmte Tätigkeit der Seele oder des Geistes in seine Bedeutung aufnimmt, sondern nur mit einem Raumgleichnis eine Daseinssphäre bezeichnet, in der Gutes und Schlechtes, Wahres und Falsches, Sinnfreies und Sinnvolles, verdrängte Magenschmerzen und heiligste Gefühle und Gesinnungen gleichmäßig auftreten

können — ein solches Wort konnte nur aus dem illusionistischen Interesse geboren werden, früher lebendig und heute nur mehr traditionell anerkannten Werten, die man aus der schau- und spürbaren Welt verschwunden sah, noch einen scheinbaren Daseinsraum zu gewähren, der ihre ausdrückliche Preisgabe verbarg. Auch dem herrschenden Typus der Träger dieser „reinen Innerlichkeit", nicht nur denen, die das Interesse hatten, daß Ideen und Geist ihre Kreise nicht störten, kam die neue Schätzung der puren Innerlichkeit oft zu paß. Von den robusten Trägern der Macht als harmlose Narren betrachtet, die nach alten Traditionen eben „auch" zu einem ganzen Volkstum gehören mußten, bildeten die „Innerlichen" ein um so maßloseres Selbst-, ja Gottähnlichkeitsgefühl in sich aus, als sie für ihren systematischen Verzicht auf Verwirklichung, Darstellung ihres „Innerlichen" im ungefügen „Äußerlichen" jede Art von Narrenfreiheit von ihren Ernährern und Herren eingeräumt erhielten; auch sich selber diese wohl einräumen konnten, da sie die Kritik und die Prüfung, die Ausscheidung und Korrektur nie zu ertragen hatten, welche die Welt und die Dinge selbst vollziehen, wenn man sie nach Ideen zu formen und zu bilden sich anschickt. So konnten sie im Lande der „Innerlichkeit" — in dieser weichen, nachgiebigen Wolkenmasse — beliebig schwärmen; konnten das Unvereinbarste dort zusammenballen und notwendig Zusammengehöriges lösen; konnten Sammlungen anlegen von allen Geistes- und Kulturwerten, die je Menschen geliebt, verehrt, gelebt hatten, — ohne zu bemerken, daß dieser Verzicht auf einen den ganzen, also auch äußeren Menschen, durchdringenden einheitlichen Lebensstil ihre Innerlichkeit mehr

und mehr zu einem widrig-wirren Trödelladen werden ließ, in dem Christliches, Indisches, Chinesisches mit neuesten „Errungenschaften" kreuz und quer durcheinanderlag. Die Verpflichtung, irgendeine erkannte Wahrheit oder ein erkanntes Gutes darzustellen, es zu sein, zu leben, ging schon als Form der Menschenbildung gerade jenen „Innerlichen" ganz verloren. Daß man nicht lieben, loben, preisen dürfe oder gar verehren und anbeten, was man zu verwirklichen oder dem Geltung zu schaffen man niemals auch nur in Erwägung zieht, dieses Bewußtsein fehlte den „Innerlichen" ganz. Die Geistesführer des Zeitalters der Aufklärung hätten (und haben) eine Gestalt wie den hl. Franz für einen fluchwürdigen zivilisationsfeindlichen Narren erklärt. Ehrten sie nicht aber den Armen von Assisi — trotz ihrer Engen und Scheuklappen — selbst mit diesem Urteil nicht immer noch in höherem Maße als die „Innerlichen" von gestern, die ihn inmitten ihres Wohllebens zum Gegenstand schamloser Entzückungen machten? Diese systematische und wie selbstverständliche Unverpflichtetheit durch die eigenen Gedanken und Wertungen — sie ist die furchtbarste Folge dieser „Innerlichkeit". Die luftdichte Abschließung aller geistigen Werte im Kasten der Innerlichkeit und die korrelative Überlassung alles realen und öffentlichen Lebens an un- und antigeistige Mächte hatten die sonderbare Gefühlsstellung zur Folge, welche die Vertreter von einerseits Geist und andrerseits Macht in unserem Lande gegenseitig einnahmen. Auf beiden Seiten herrschte tiefste Nichtachtung füreinander. Literatur, Dichtung, Kunst, Philosophie und Wissenschaft, — soweit letztere nicht der Industrie unmittelbar Dienste leistete —, vor allem fast alle Geisteswissenschaften wurden weder als Sache, noch in ihren menschlichen Trägern von den Kreisen der Macht und des Kapitals ernst genommen. Sie galten höchstens als liebenswürdiger Sport für die Enkel der nouveaux riches oder für sonstige sonderbare Käuze — wenn nicht gar als Narretei. Als Schutzwehr gegen dieses heimlich wohl verstandene Gefühl der Nichtachtung bildete der Geist der „Innerlichkeit" einen in keinem anderen Lande zu treffenden Hochmut der Innerlichkeit in sich aus, von dem aus die Innerlichen mit nicht minder unsagbarer Verachtung auf Kaufleute, Industrielle, Politiker, die offizielle Beamtenschaft hinblickten, — wie zu einer anderen niedrigeren Rasse, die sich mit dem Schmutz der Wirklichkeit abzugeben habe — und die im Grunde als die Dienstboten angesehen wurden, justament nur zu dem Zwecke vorhanden, daß eine Minorität Auserwählter ihre Innerlichkeit möglichst glänzend ausstaffieren und emporpflegen könne. Beide Teile betrachteten sich gegenseitig als ihre Dienstboten. Aber beide waren keine Herren. Trotz der gegenseitigen Negation und Nichtachtung war es jedoch ein heimliches Assekuranzsystem, eine tiefgehender gegenseitiger Konsensus, ein gegenseitiges Dienstverhältnis, das zwischen jenen, mehr oder weniger bewußt, bestand — auf Begriffe gebracht etwa des Inhalts: „Für die Unverletzbarkeit meiner Innerlichkeit lasse ich dich in der Sphäre der deutschen Wirklichkeit ganz nach Belieben walten" bezw. „Für deinen Verzicht auf ernsten Realisierungswillen deiner ‚Ideen' gewähre ich dir jegliche Narrenfreiheit und das Recht, mich beliebig zu mißachten, deinerseits aber jegliches Hoch- und Gottähnlichkeitsgefühl in dir auszubilden und es auch auszusprechen."

Kein Wunder denn auch, daß die deutsche Literatur — als Ganzes gesehen — immer chaotischer, immer destruktiver, radikaler und weltferner geworden war und von der ihr gewährten Narrenfreiheit jeglichen Gebrauch machte; daß ihre Träger mit den sie umgebenden sog. „Kreisen" Höhen des Selbstgefühls, Gottgefühls erstieg, die — seit Nietzsche selbst erklärt hatte, er hätte der Welt „das tiefste Buch" gegeben — keinerlei sinnvolle Grenzen mehr kannte. Sein „Übermensch" wurde — sicher gegen seinen Willen — die Form des Daseinsgefühls dieser rein innerlichen Untermenschen. Wie sollte sich nicht auch in dem Isolierraume der Innerlichkeit jede Grenze des Selbstgefühls, des Hochmutes überschreiten lassen, nicht in ihr alle Werte nach Belieben „umwerten" lassen? Erst an der Pforte der Tat gliedern sich die Lebensinhalte, und erhalten sie die Einheit der Idee und seelendurchwirkten Person. Ist ihnen die Gewähr gegeben, nur in der Innerlichkeit zu verbleiben, so kommt es zu dieser Gliederung und Einheit nicht. Das gefährliche Wort Wilhelms II., es sei der Deutsche „äußerlich begrenzt, innerlich unbegrenzt" (es geht auf Chamberlain zurück), gibt jenem Assekuranzsystem im Grunde auch nur eine neue „völkische" Weihe. —

Durchläuft man die verschiedenen Stufen der Geschichte der falschen Innerlichkeit, so tritt die volle Bedeutung dieses unterirdischen Assekuranzsystems erst scharf hervor.

Die deutschen protestantischen Prediger, Theologen, Philosophen sind besondere Erbpächter der „Innerlichkeit". Das ist freilich zum größten Teil schon in Luther selbst gegründet — auch in der Philosophie, die vom

lutherischen Protestantismus heimlich oder bewußt beseelt war. Das vorprotestantische Deutschland hatte sein inneres Leben in großen, sichtbaren Symbolen dargestellt. Die süddeutsche und rheinische Kultur und ihre ethnologischen Träger bestimmten im wesentlichen Deutschlands Antlitz. Dichtung, Dome, Kathedralen, germanisches Recht und die alte deutsche Stadt zeigen alle diese Harmonie, diese Durchdringung von Seele und Welt, Innerem und Äußerem, Form und Gehalt. Je mehr Mitteldeutschland und schließlich der östliche Norden die Vorbilder der deutschen Menschenform bestimmte, änderte sich dieses Verhältnis zugunsten der Innerlichkeit.[1] Die religiöse Zerteilung des deutschen Menschen in eine Seele, die mit Christus auf dem sonnenbeglänztem Berge des Herrn steht, geborgen in ihm allein durch den Glauben und unabhängig von dem Werke, und einen fleischlichen Leib, der unter dem nach Luther nur endlichem Gesetze seufzend schmachtet und sich im „Schweinekoben" des Irdischen herumwälzt (Luthers Worte), entwickelte diese freischwebende Innerlichkeit zuerst auf religiösem Boden. Luthers zartes mystisches Gnadenbewußtsein, seine gesteigerte — übersteigerte Empfindlichkeit gegen die Sünde, die ihn ihre Wurzel schon in die Begierlichkeit des Menschen selbst verlegen läßt und nicht erst in die Zustimmung des Willens, die einseitig familiäre Innenrichtung, die er dem Ausdruck aller höheren seelischen Werte erteilt, fanden schon in seiner Person und seinem Werke die notwendigen Korrelate in einem Passivismus und Quietismus gegen den Stand der öffentlichen Moral, gegen historisch gegebene Macht- und Abhängigkeitsverhält-

[1] Vgl. dazu Nadler „Die Berliner Romantik". Berlin 1921.

nisse, in einem historischen Positivismus der Moral und des Rechts, und in stark machiavellistisch gefärbten Ratschlägen in allen Fragen der Politik. Luther verleugnet mit der Sichtbarkeit der Kirche und ihrem hierarchischen Aufbau, ihrer institutionellen Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Staate zuerst jene ältere deutsche Harmonie von Äußerem und Innerem, Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glaube und Werk, religiösem Erlebnis und kultischem Ausdruck. Auch das einseitige Vorwiegen der Kunst der Innerlichkeit — der Musik — erscheint in seiner Gefolgschaft. Wenn die von Luther gegründete Kirche bald nach seinem Heimgang Staatskirche wird, ihre Diener zuerst den feudalen Herrn, später im absoluten Staate der Spitze der Staatsgewalt unterstellt werden, wenn diese Diener auch nach ihrer sozialen Herkunft — ganz anders wie z. B. in England und in der calvinistischen Welt — meist den dienenden und zur Unterwerfung geneigten sozialen Schichten entstammen — so sind dies alles in erster Linie Folgen. Es sind entfernte Folgen des religiösen Grunderlebnisses Luthers, des resultatlosen Ringens eines tiefen und gewaltigen religiösen Genies mit der germanischen Schwere in seinen Gliedern, Gott zu genügen durch die dem Mönche vorgeschriebenen Werke. Auf diese von sich auf den Menschen verallgemeinerte bittere Erfahrung hin vollzieht er den rettenden Sprung in die Barmherzigkeit und Gnade Christi allein durch den Glauben. In Luther verzichtete der deutsche Geist zuerst und auf dem Boden der höchsten, d. h. alle anderen Werte nach sich formierenden Werte auf den Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt — auf die Harmonie von Äußerem und Innerem.

Hier zuerst bildete sich der Wurzelpunkt für jene rein nach „innen“ gewandte Geistigkeit, die ungeprüft und unkorrigiert durch das Leben der Welt, unbegrenzten Wachstums fähig ist; aber unbegrenzten Wachstums auf Kosten jeder Art von Verwirklichung des Gottesreiches, ja unter systematischem Verzicht auf sie. Christus im Herzen tragen, ja ihn im Glauben in persona in die Seele aufnehmen, so daß er „alter Ego“ werde — das ist immer die gleiche alte christliche Lehre. Aber ihn im Herzen verschwinden lassen, in der innerlichen Unendlichkeit, ihn zu einem bloß leidenden Zuschauer machen, der seine immer neue Kreuzigung durch die Welt aus dem Fenster des Herzens schmerzerfüllt und tatlos nur mit anschaut — auch seine Kreuzigung noch durch die staat- und gesetzunterworfenen Glieder und Begierden desselben Menschen, der ihn im Herzen trägt —, das erst ist der gefährliche Keimpunkt der bloßen „Innerlichkeit“ auf dem Boden der Religion.

Daß es sich hier nicht wie bei vielen anderen Lutherschen Gedanken und Lehrsätzen um ein flüchtiges Bild der Konstellationen der Dogmen und Lehrgeschichte handelt, sondern um den Beginn einer deutschen Krankheit, dafür ist ein Zeugnis, daß auch unter ganz anderen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und bei geistigen Gruppen ganz anderer Herkunft derselbe Zug der falschen Innerlichkeit wiederkehrt. Die Kantische Philosophie ist Luthers Gedanken und Wesen so gut wie in allem entgegengesetzt. Luthers „Hure Vernunft“ wird bei Kant zum Konstrukteur der objektiven Erfahrungswelt und zum Ursprung aller sittlichen, religiösen und rechtlichen Ordnung. „Du kannst, denn du sollst“ — sagt Kant. Bilde dir nie ein, schon zu können, wo das Moralgesetz

ein Sollen statuiert [a debere ad posse non valet consequentia] — sagt Luther. Aber der Dualismus zwischen dem homo noumenon und homo phänomenon — jener frei, dieser schlechthin determiniert — zwischen der guten „Gesinnung" und der Handlung, zwischen Moral und Recht ist bei Kant genau analog dem Dualismus Luthers zwischen Liebe und Gesetz, Glaube und Werk, dem Menschen, der ein „Freier" und „Herr" ist in Christo, und ein „Sklave" und „Unfreier" als fleischlich Wesen vor dem Gesetz. Wir sollen das Glück unseres Nebenmenschen wollen, „nicht als ob uns an dessen Existenz etwas gelegen wäre", fordert Kant; d. h. er fordert zu wollen, was man nicht will — höchstens im „Inneren" wünscht. Wir sollen uns an der formalen Gesinnungsgüte des Wollens — ganz gleichgültig, welcher Inhalt des Wollens es sei — genügen lassen, was natürlich zum Resultat hat, daß die Inhalte die wechselnde Geschichte, d. h. im Lande Königsbergs meist der Unteroffizier und der Beamte je hinzugibt! Und da es dem Unteroffizier und Beamten doch nur auf die Inhalte ankommen kann, so überläßt er die ex definitione mit jedem beliebigen Inhalt vereinbare „gute Gesinnung" gerne dem jeweiligen „Menschenmaterial", das er bearbeitet und dem er kommandiert. So hat jeder, was er braucht: das intelligible Ich in der unbekannten und unerkennbaren Dingansichsphäre hat die gute Gesinnung und mag sie in seiner Innerlichkeit beliebig genießen; und es geschieht doch zugleich, was der Unteroffizier will! Man hat gesagt, der Kantische Satz, es dürfe der Mensch nie als Mittel gebraucht werden, schließe den vergangenen Militarismns von sich aus. Der Kantische Satz aber sagt: nicht bloß als Mittel. Aber warum

sollte der homo-ens phaenomenon nicht auch als bloßes Mittel gebraucht werden: der homo-ens noumenon kann seine Würde überhaupt nicht verlieren. Denn Kant hat diese Würde so „tief" in die Innerlichkeit versenkt, daß kein weltlicher Arm dahin reicht. Die Versicherungssysteme sind zwar bei den lutherischen Junkern andere als bei den Kantischen preußischen Bürgern gewesen, aber sie erreichen denselben Zweck. — Die Art, wie Schleiermacher in seinen Reden über die Religion die Religion von der Moral sondert, ist der Moraltheologie Kants entgegengesetzt. Aber auch bei ihm, der das Luthertum in die Denk- und Gefühlsformen der Romantik überträgt, nimmt die religiöse Nurinnerlichkeit doch nur eine neue Form an. Fichtes „Innerlichkeit" — bei Fichte finde ich auch den Wortgebrauch zuerst — hat Goethe im Faustscholaren, der nur seinem „inneren" Lichte folgt, Hegel schon in seinem ersten geistsprühenden Werke über die „Phänomenologie des Geistes" nach Gebühr verspottet. Ist das Gute — ex definitione — das ewig nur „Gesollte", so darf man es ja gar nicht mit Wirklichkeit beschmutzen; denn es hörte ja auf, gut zu sein, wenn es nicht mehr das nur „Gesollte" wäre; — so sagt Hegel mit Recht. Es ist etwas Tragisches, Rührendes, und doch auch irgendwie tief Verächtliches darin, wie das deutsche Bürgertum auf immer neuen Wegen seine politische Passivität und seinen gefährlichen Knechtsinn „transzendental" zu rechtfertigen, zu einer Tugend zu machen wußte. Immer neue Himmel und transzendentale Orte wußte es zu entdecken, um dasjenige darin anzusiedeln, was es in der Wirklichkeit des Lebens nicht sah, nicht entbehren konnte und zu verwirklichen nicht wagte: die „Innerlichkeit" und die nichtseienden

„Geltungen", die „Werte", die schon a priori ausschließen, daß sie auch seien, das „intelligible Ich" und die intelligible oder rein „innere" Freiheit, den rein inneren werklosen Glauben und die rein innere Gesinnung usw.

Ein zweiter geistesgeschichtlicher Quellpunkt der falschen „Innerlichkeit" war ohne Zweifel die deutsche Romantik. Soviel Tiefes, Schönes, Großes sie hervorgebracht hat — es ist teuer bezahlt worden mit ihrem quietistischen Geschichtsglauben und wahllosen Historismus des bloßen Nachfühlens dessen, was alle anderen Zeiten bewegte — geistige Verhaltungsweisen, durch die die Romantik die „Innerlichkeit" auch noch gegenwartsflüchtig, vergangenheitstrunken machte und besonders jene schon berührte systematische Unverpflichtetheit durch das, was man zu bewundern vorgibt, erzeugte.[1]

Unsere Geisteswissenschaften, die sich erst seit kurzem der Umarmung des historistischen Relativismus wieder zu entziehen beginnen und sich den „historischen Schulen" in der Rechtswissenschaft, der Philosophie, der Nationalökonomie, der Kunstwissenschaft, der Philologie usw. — die allesamt in der Romantik wurzeln — langsam entwinden, haben in der deutschen Bildung eine Berührungsangst mit der Wirklichkeit erzeugt, eine Fügsamkeit in jedes beliebige historische Gewaltverhältnis, ein Vertrauen in die Geschichts- und gottgegebenen Abhängigkeitsverhältnisse, ein Mißtrauen in die Freiheit und Kraft des Menschen, seine Angelegenheiten zu lenken und zu leiten, die in keinem Lande der Erde ihresgleichen findet. Die „Innerlichkeit" füllte sich durch

[1] Vgl. die treffende Kritik, die Schmitt-Dorotic in seinem Buche „Politische Romantik" (München 1919) an Fr. Schlegel und Adam Müller geübt hat.

die Romantik gewaltig an mit immer neuen Gesichten und Tatsachen; aber sie wurde dabei auch immer verantwortungsloser und unverpflichteter. Die Männer, die uns jüngst in einem Buche über die „Deutsche Freiheit" belehrten — es sind vorzügliche Forscher darunter —, sahen, soviel Gutes sie sagen, die Krankheit dieser romantischen Innerlichkeit noch nicht. Es ist der Komik nicht entbehrend, was man in diesem Kriege immer aufs neue bemerken mußte, wie rasch ein Gelehrter bei uns bereit ist, ein Vorkommnis, eine wichtige Staatshandlung als „geschichtlich notwendig", ja als in den Tiefen der Vergangenheit schon vorbereitet darzustellen, von der jeder politisch Mithandelnde sagen konnte, daß es eben noch auf Spitz und Kopf des Entschlusses eines Mannes stand, ob das Ereignis eintrat oder nicht. „Der Franzose glaubt nicht an das Schicksal"; das Schicksal ist „der Hort der Schwachen", schrieb Romain Rolland an Gerhart Hauptmann. Verkennt Rolland dabei auch die deutschem Traditionsglauben entgegengesetzte Gefahr gallischen Willkürsinnes und gallischer Neuerungssucht, so hat er doch gegenüber unserer falschen Achtung vor dem sogenannten „organisch Gewordenen" recht.

Ein dritter Ausgangspunkt der falschen Innerlichkeit ist der ost- und westpreußische Großgutshof mit seinen Annexen. Hier findet sich die ethnologische Grundlage der Innerlichkeit, die Verbindung von vorwiegend slawischer Unterschicht und germanischer Oberschicht. Die ethnologische Landkarte Deutschlands zeigt das weitgehende Zusammenfallen des politischen und moralischen Unterwürfigkeitssinnes mit dem Hervortreten des slawischen Elements, dessen „Unterwerfungstrieb" stärker ist als der des germanischen Blutes. Kommt

die Spannung dieser Schicht mit einer verantwortungsfrohen, aber auch gewalttätigen Herrenkaste, die ebenso gern schlägt und patriarchalisch liebt und sorgt, als die erstere Schicht gerne gehorcht, erträgt und für sich sorgen läßt, noch hinzu, so ist in doppeltem Sinne der seelische Boden für die „Innerlichkeit" bereitet. Die Herren, die zu ihrer unmittelbaren Umwelt Distanz halten, sind ganz auf ihre engere Familie angewiesen — um so mehr als sie nicht reich genug sind, so wie der englische und der österreichische Adel ein seigneurales Leben auf Reisen, in der Stadt usw. zu führen. Die spröde und nur harter Arbeit sich aufschließende Natur wird mehr als bloßer „Widerstand", als zu besiegender Feind, denn als großes in sich ruhendes Eigenleben oder als Fülle des Daseins, die das Herz und die Anschauung zu sich hinziehen, von der Seele ergriffen. Die Unterschicht — schon vermöge ihrer slawischen Blutsdurchsetzung zur Versenkung in das eigene Ich und zur Grübelei geneigt — empfängt die Herrschafts- und Machtverhältnisse als gottgewollte Abhängigkeiten und hält sich für ihr herbes Schicksal schadlos an der Innerlichkeit. Die lutherische Religiosität gibt beidem — der politischen Passivität und der Zuwendung zum Innern — eine höhere dogmatische Sanktion. Der Patriarchalismus der lutherischen Gesellschafts-Staats-Familienauffassung hält beide Elemente — Herren und Knechte — auf einem gemeinsamen Boden des Daseins zusammen. Er stellt eine einzigartige Kontinuität und Vermischung her zwischen den höchsten Gegenständen der religiösen Anbetung und den irdischen zufälligen, historisch gegebenen Autoritäten, so daß, wie Karl Jentsch einmal plastisch sagte, im Geiste dieser Menschen

Gott, Herr Jesu-Christ, König Wilhelm, Moltke, Bismarck und der Herr Landrat oder Gutsherr allzu leicht „ein wenig durcheinander geraten". So hoch Bismarcks geistiger Horizont über dem Erbniveau seiner väterlichen Abstammung steht, — in der Verknüpfung der Pflege religiöser, familienhafter Innerlichkeit auf dem Boden der lutherischen Frömmigkeitsform mit Verachtung des „öffentlichen" Menschen und mit der dieser Verachtung korrelaten machtpolitischen Methode ist auch dies einzige staatsmännische Genie über diesen Typus nie herausgekommen. Die Briefe an seine Braut und Gattin lehren es deutlich. Und wie — ganz abgesehen von seinen großen Taten — sein Bild als Vorbild den denkbar stärksten Einfluß ausgeübt hat auf die gesamte geistige Formbildung seiner und der folgenden Generation, so ist es auch dieses Bild an erster Stelle gewesen, das die Wirkung des Lebenstypus seiner Kaste auf das ganze übrige Deutschland erst wahrhaft vermittelte. Der Wille des Bürgertums ist als politischer Form- und Gestaltungswille, als Wille zur Verantwortung für die Volksgeschicke, durch Bismarcks überragende Autorität und durch seinen politischen Erfolg bis zum heutigen Tage unheilvoll zerbrochen worden. Ohne wahre und echte Achtung für die geistigen Mächte des historischen Lebens — soweit sie die Schwelle der Innerlichkeit und der Familie übertreten und sich geltend machen wollen — hat er vor allem dem deutschen Bürgertum die einseitige Richtung seines Interesses und Strebens gegeben, einmal auf die Geschäfte und den wirtschaftlichen Aufstieg durch unbegrenzte und durch kein sinnvolles Lebensziel bestimmte Arbeit[1], und zu jener sich

[1] Vgl. mein Buch „Die Ursachen des Deutschenhasses". 2. Aufl.

selbst genügenden Innerlichkeit aller geistigen Beschäftigung.

So scheinen mir an erster Stelle — der Raummangel verbietet mehr untergeordnete Einwirkungen hervorzuheben — diese fünf Faktoren 1. lutherischer oder so gefärbter Protestantismus (die „neu-lutherischen" Ritschlianer haben z. B. ohne das Dogmatische doch den lutherischen Frömmigkeitstypus erneut), 2. die Kantische Philosophie, 3. der romantizistische Historismus, 4. die ethnische Zusammensetzung der preußischen Urlande, 5. das Bismarcksche Vorbild die falsche Innerlichkeit vorbereitet zu haben.

Neben vielem anderen hat auch sie erheblich mitgewirkt zur furchtbaren Gegenwartskatastrophe des deutschen Volkes. Sie hat vor allem die ungeheuerliche Überschätzung der eigenen Kräfte und die Unterschätzung der feindlichen Macht bewirkt, indem sie das deutsche Volk auch als Ganzes so sehr nach „innen", auf seine eigenen Angelegenheiten hin spannte, daß es das Bild fremder Wirklichkeit nur noch so weit aufzunehmen vermochte, als diese Wirklichkeit seine unmittelbaren Interessen berührte. Sie hat einen Schleier gebreitet über das geistige Auge des deutschen Volkes, durch den es nur mehr sah, was es sehen wollte. Und recht eigentlich katastrophal mußte dieser durch den Hauptzug unserer ganzen akademischen Philosophie immer neu genährte dumpfe Subjektivismus und „Idealismus" werden, als das deutsche Volk — durch das unerhörte Wachstum seiner Bevölkerung gezwungen — Weltvolk werden wollte, Weltpolitik zu treiben begann, von der Bismarckischen Kolonialmacht zur Weltmacht werden wollte. Setzet ein ganz auf seine „Innerlichkeit"

gerichtetes, auf Ausdruck und Realisierung seines Geistes so weitgehend verzichtendes Individuum — ohne neue geistige Bildung und Anpassung an das neue Milieu und die neuen Lebensaufgaben — auf den großen Markt der Welt: es muß straucheln.

Die „Innerlichkeit" steht ferner in engster Beziehung zu einem der gefährlichsten Grundschäden neudeutscher Bildung: zu jeder Art einseitiger Partikularisierung der geistigen Sehweiten der Individuen und Gruppen, zum einseitigen Berufsmenschentum und zu einem Fachspezialismus, der auf alle Einigung in Zielfragen im Gegensatz zu allen technischen „Wiefragen" systematisch verzichtet hat. Denn nur in der Sphäre der Innerlichkeit gibt es die isolierende Abstraktion von der je übrigen Wirklichkeit, die jedes „Fach" in der Wissenschaft wie in der Praxis machen muß, z. B. auch jedes Ressort eines Ministeriums. Die Wirklichkeit ist stets konkret und nur einmal so da, wie sie da ist. In einem Lande, in dem die geistigen Mächte sich nur in der Sphäre der Innerlichkeit tummeln, werden vorzügliche pflichttreue Fach- und Ressortbeamte (militärische, zivilistische usw.) vorgefunden werden können, nicht aber eigenverantwortliche Staatsmänner, zwar vorzügliche wissenschaftliche und geschäftliche Fachspezialisten, nicht aber geistige Personen, die als Vorbilder und Führer auf das Ganze des Lebens der Nation wirken. Auch die Künste werden da zu Fächern werden, die ihre künstlerischen Ziele erst aus sich wandelnder Technik oder aus „Programmen" herauswachsen lassen, und zwischen Kunst und Wissenschaft wird nie jene wundersame Synthese eintreten können, die wir an Balzac, nie jene von Kunst und Prophetentum, die wir an Tolstoj

und Dostojewskij bewundern. Wie unmöglich wäre bei uns eine „deutsche Akademie" in der Art der Académie française, in der sich das ganze geistige Leben der Nation konzentrieren soll und Dichter, Forscher und Militärs zusammensitzen! In der Wissenschaft waren unsere Synthesen (s. z. B. Hinnebergs „Kultur der Gegenwart") im wesentlichen Buchbindersynthesen von Fachabhandlungen, nicht geistige Synthesen von Personen. Die Universität ward zusehends zur Fachschule.[1] Die Ressorts in den Ministerien standen sich verständnislos und oft feindlich gegenüber und jedes machte seine eigene Fachpolitik. Wenn wir gegenwärtig große Teile selbst der hohen bürgerlichen Beamtenschaft mit derselben gutmütigen Fachbedientengesinnung den neuen sozialdemokratischen Herren und ihren Zielen dienen sehen, wie sie dem alten System gedient hat; ja, wenn wir es ertragen müssen, das deutsche Volk auseinanderstreben zu sehen in ein Bürgertum, das ohne Zweifel der Sitz aller höheren Kultur in unserem Lande ist, aber gleichzeitig moralisch erschüttert und unfähig zu wahrer politischer Leitung, und in eine Schar von sozialistischen Führern, die — trotz ihrer Fehler und Bildungsmängel — vermöge ihrer Gewerkschaftsbildung die einzigen Menschen sind, die politischer Führerkräfte außerhalb der Kompromittierten des alten Systems nicht ermangeln, die aber gleichzeitig — es kann nicht anders sein — meist alle tieferen Beziehungen zu den hohen und höchsten geistigen Werten Deutschlands und der Welt entbehren, so ist die einseitige Verfachlichung der

[1] Vgl. meine Abhandlung „Universität und Volkshochschule" in dem von L. v. Wiese herausgegebenen Sammelwerk „Zur Soziologie des Volksbildungswesens". Duncker und Humblot, 1921.

deutschen Geistesrichtung ein Hauptgrund zu dieser Erscheinung. Denn Verfachlichung ist immer und notwendig auch Gleichgültigkeit gegen Zielfragen und Unfähigkeit zur Einigung in Zielfragen. Die Kriegszielfrage war hierbei nur ein, für uns allerdings besonders gefährliches Beispiel. Ich halte dafür, daß die erste Ursache für den langsamen Prozeß, der das deutsche Bürgertum schließlich in die Richtung einseitiger Fachtechnik — sei es in Geschäft, Amt oder Wissenschaft — getrieben hat, in dem systematischen Verzicht auf religiöse Einigungsbereitschaft und ernste Auseinandersetzung in Fragen der Religion gelegen ist — ein Verzicht, der selbst wieder die Folge davon war, daß die konfessionelle Spaltung den Deutschen soviel Leid gebracht hatte. Man hatte sich zu oft die Köpfe blutig geschlagen — seit dem 30jährigen Krieg bis zum Kulturkampf —, als daß man eine ernste geistige Austragung solcher Gegensätze auch nur angestrebt hätte.[1] Der Verzicht auf Einigungsbereitschaft in dieser höchsten aller Wertsphären griff immer weiter um sich in der deutschen Seele und griff auch mehr und mehr die untergeordneteren Provinzen des Wertreiches an. Nur das Prinzip „Quieta non movere", alles liegenlassen, wie es steht — und sich zu einigen nur mehr in den Fragen des wie, an erster Stelle in den Fragen der Geschäfte, schien eine notdürftige Einheit des deutschen Volkes zu gewährleisten. Daß dieses illusionistische Prinzip nichts hilft — sehen wir jetzt. Alle auf diese Weise nicht überwundenen, sondern nur verdrängten deutschen Gegensätze — die der Stämme, Konfessionen,

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz über „Friede unter den Konfessionen" in Bd. 3 dieser Schriften „Christentum und Gegenwart".

Bundesstaaten, der weltanschaulichen Parteigrundlagen, der großdeutschen und kleindeutschen Tendenzen, der grundverschiedenen Lebens- und Erziehungsziele — tauchten sofort mit nie erwarteter Macht aus dem Dunkel der Innerlichkeit, in das sie verdrängt waren, hervor, als die Eisenklammern — Bismarcks preußische Machtpolitik, mit getragen von bloßen Wirtschaftsinteressen des Unternehmertums — diese Gegensätze nicht mehr zu binden vermochten. Das ist die große Lehre dieser Erscheinung: Nicht die künstliche Zurückdrängung dieser Gegensätze (nach dem Prinzip „Quieta non movere") durch bloß machtgarantierte Einheit des Staates und der Wirtschaftsinteressen — und dauere diese Einheit auch ein halbes Jahrhundert — kann eine wahre Volkseinheit schaffen. Die zu diesem Machtsystem notwendig gehörige, eng mit seinem Bestande verflochtene falsche Verinnerlichung, Technisierung und Verfachlichung der geistigen Kräfte des Menschen, mit Überlassung der zielgebenden Geisteshalte an die Kraft bloßen Herkommens oder bloßer Willkür, können nicht und niemals genügen, einem Volke dasjenige Maß von Einheit der Gesinnung und des Wollens zu geben, die für seinen dauernden Bestand unumgänglich sind. Nur ehrliche Verständigungsbereitschaft auch in den gemeinsamen Zielfragen des Lebens, die durch alle Stufen des Schulwesens und der Erziehung tief in die Seelen wieder eingesenkt wird, und die nötige geistige Bewältigung und wahre Ausgleichung dieser Gegensätze kann uns einst zu einem deutschen Volke werden lassen. — Dafür aber ist das Abtun des Assekuranzsystems von falscher Innerlichkeit und bildungsloser und geistloser Macht die erste Bedingung.

MAX SCHELER

VOM UMSTURZ DER WERTE

Dritte Auflage

ZWEI BÄNDE

Gebunden M. 17.—

Inhaltsübersicht:

I.: 1. Zur Rehabilitierung der Tugend — 2. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen — 3. Zum Phänomen des Tragischen — 4. Zur Idee des Menschen

II.: 1. Die Idole der Selbsterkenntnis — 2. Versuche einer Philosophie des Lebens — 3. Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel — 4. Zum Sinn der Frauenbewegung — 5. Der Bourgeois — 6. Der Bourgeois und die religiösen Mächte — 7. Die Zukunft des Kapitalismus

VOM EWIGEN IM MENSCHEN

VIER BÄNDE

Inhaltsübersicht:

I./II. RELIGIÖSE ERNEUERUNG: Reue und Wiedergeburt — Wege zur Religion — Vom Wesen der Philosophie — Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt — Vom kulturellen Wiederaufbau Europas

Gebunden M. 20.—

III. VORBILDER: Der Heilige — Der Genius — Der Held — Der führende Geist — Der Künstler des Genusses

In Vorbereitung

IV. ORDO AMORIS: Liebe und Erkenntnis — Der ordo amoris, seine Verwirrungen und deren Lösungen

In Vorbereitung

DIE URSACHEN DES DEUTSCHENHASSES

Zweite vermehrte Auflage. Broschiert M. 3.—

Die Grundpreise sind mit der jeweiligen Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins (bei jedem Buchhändler zu erfahren) zu multiplizieren

MAX SCHELER

DER GENIUS DES KRIEGES UND DER DEUTSCHE KRIEG

Geheftet M. 5.—, gebunden M. 7.50

Inhaltsübersicht:

DER GENIUS DES KRIEGES — Wurzel und Sinn des Krieges als Welteinrichtung: 1. Der Krieg und das organische Leben — 2. Krieg und Geisteskultur — 3. Krieg und Ethik — Zur Metaphysik des Krieges: 1. Die Realität der Nation — 2. Der Krieg und der Tod. — 3. Der Krieg als Gottesgericht — Der gerechte und der ungerechte Krieg

DER DEUTSCHE KRIEG: 1. Seine Gerechtigkeit — 2. Der Glaube an unser höheres Recht in diesem Kriege — Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung — Los von England

ANHANG: Zur Psychologie des englischen Ethos und des cant — Kategorientafel des englischen Denkens

---

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

Jeder Band gebunden M. 7.50

Band I: MORALIA

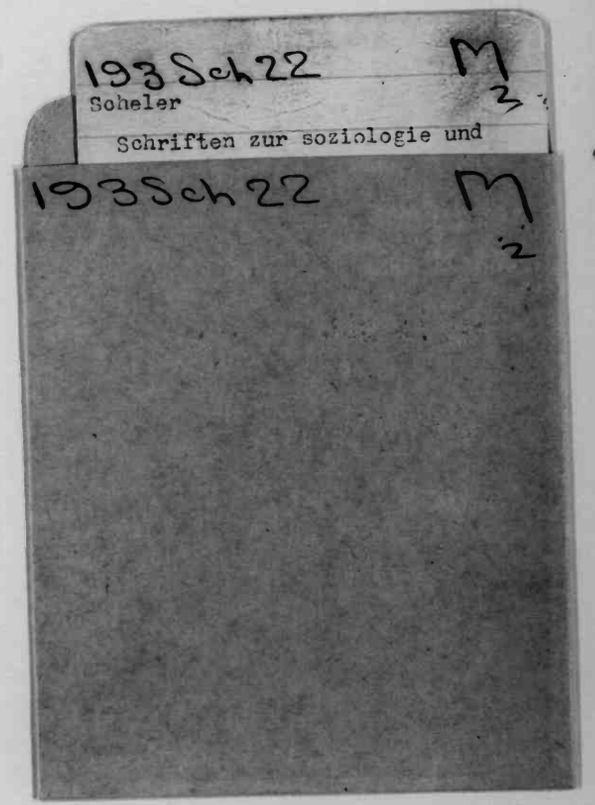
„ II: RELIGION UND CHRISTENTUM
In Vorbereitung

„ III: NATION UND WELTANSCHAUUNG

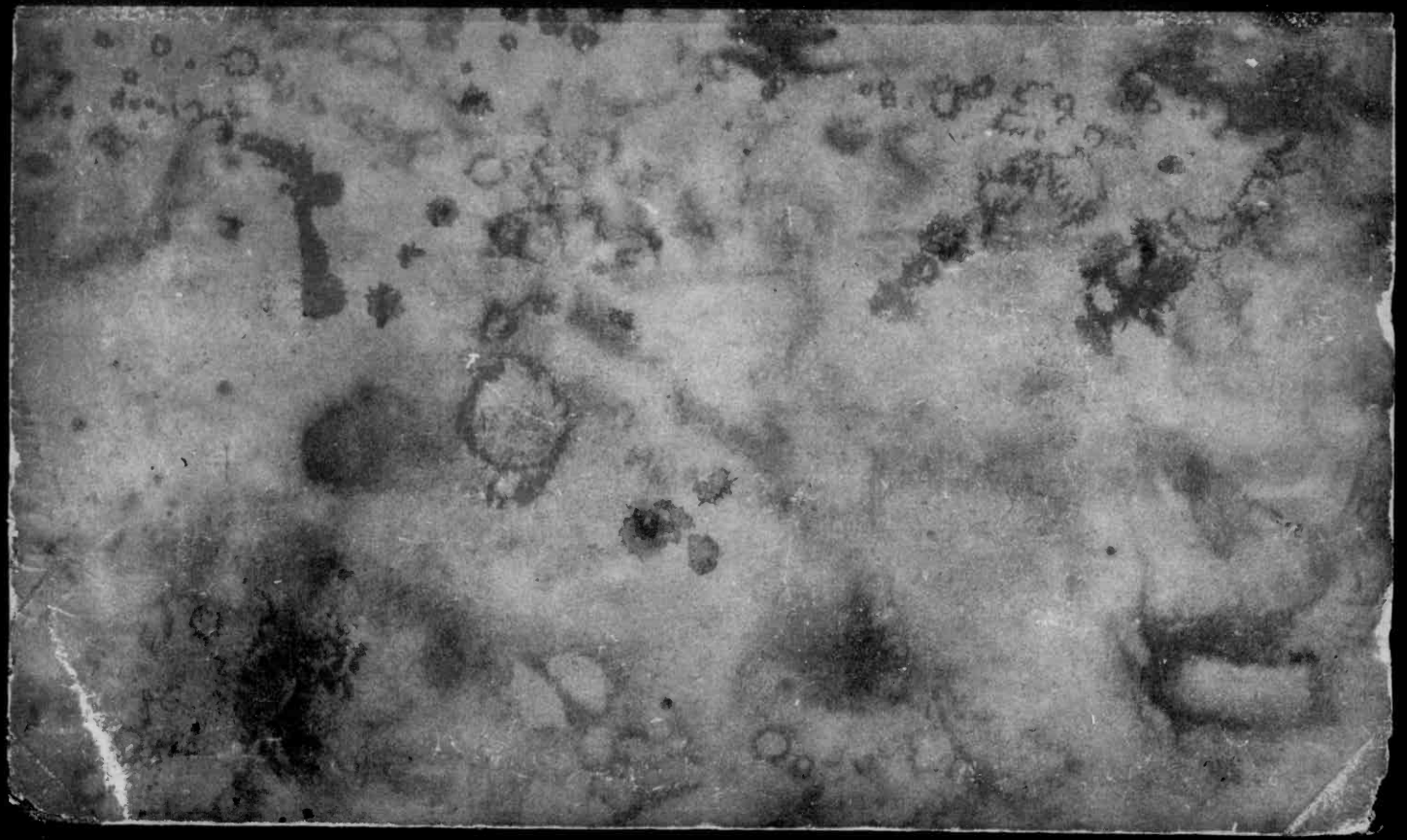
„ IV: ZUR GESCHICHTSPHILOSOPHIE
In Vorbereitung

Die Grundpreise sind mit der jeweiligen Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins (bei jedem Buchhändler zu erfahren) zu multiplizieren

7522



NOV 13 1929



VOLUME 3

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

D
G
N

MAX SCHELER

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE
UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

LEIPZIG 1924

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

MAX SCHELER

CHRISTENTUM UND GESELLSCHAFT

II. HALBBAND:

ARBEITS- UND BEVÖLKERUNGSPROBLEME

LEIPZIG 1924

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

ALBUQUERQUE
UNIVERSITY
LIBRARY

Copyright Juli 1924
by Der Neue Geist-Verlag,
Leipzig

38-36760

193 Sch22
M
v.3 2

Druck der Offizin W. Drugulin in Leipzig

38-36760

Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?[1]

In einem Aufsatz, den H. Pesch unter dem Titel: „Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus" veröffentlicht hat, heißt es: „Dem um die Herrschaft ringenden Sozialismus marxistischer Färbung muß ein anderes, besseres, praktisch durchführbares System des „christlichen Sozialismus" gegenübergestellt werden. Wir sind auf katholischer Seite dadurch ganz bedeutend im Vorsprung, daß dieses soziale System in unserer wissenschaftlichen Literatur bereits fertig vorliegt."

Ich bin mit dem ersten Satze einverstanden, nicht aber bin ich es ganz mit dem zweiten. Ansätze zwar liegen vor, jedoch noch lange nicht ein „System", das sich dem marxistischen an formaler Vollkommenheit, an Verwurzelung in der modernen Gesellschaftswirklichkeit oder gar an werbender seelenbeflügelnder Kraft an die Seite setzen könnte. Aber wird nicht schon die Begriffsverbindung: „Christlicher Sozialismus",[1] die Pesch hier gebraucht, bei vielen schwere Bedenken erwecken? Kann es, darf es so etwas geben? Üblich ist diese begriffliche Verbindung sicher noch nicht. Gemeinhin betrachten die Katholiken Christentum und Sozialismus noch als einen ausschließenden Gegensatz. Leo XIII. gebraucht in seinen

[1] Vortrag 1919, veröffentl. Hochl. Okt. 1919.

großen der sozialen Frage gewidmeten Enzykliken den Ausdruck „Christliche Demokratie", nicht aber den Ausdruck „Christlicher Sozialismus". Die jüngsten Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe gebrauchen die beiden Worte gleichfalls gegensätzlich. Wenn wir also heute diesen Ausdruck überhaupt anzuwenden uns entschlössen, und wenn wir dabei nicht nur der unwürdigen Mode folgen wollten, christliche Prinzipien hinter den bei den Massen besonders beliebten werbungskräftigen Schlagwörtern der Zeit zu verbergen, so müßten wir dafür erheblichere Gründe haben, als sie in dem, was Pesch „die bisherige katholische Wissenschaft" nennt, gelegen sind. Gewiß: eine Revision der höchsten Grundsätze der altererbten Gesellschafts-, Staats-, Rechts-, Wirtschaftsauffassung brauchten wir dabei nicht vorzunehmen, aber doch eine erhebliche und tiefgehende Revision ihrer Anwendung.

Ich habe lange geschwankt, ob ich meine eigene Auffassung als „christlichen Sozialismus"[1] oder als „Solidarismus" bezeichnen soll, habe mich aber in gewissem Sinne zu der ersteren Bezeichnung entschlossen. Sowohl meine Bedenken dagegen wie meine Gründe dafür will ich hier angeben: Keinesfalls darf uns abhalten, von christlichem Sozialismus zu reden, daß der Durchschnittsdeutsche von heute bei dem Worte Sozialismus zuerst an den marxistischen Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie denkt. Der Marxismus ist nur eine Spielform des Sozialismus, dazu nur die auf deutschem Boden bis zu Beginn des Krieges üblichste. In Frank-

[1] Vgl. hierzu auch die kleine Schrift von S. Plenge über meine Anschauungen unter dem Titel „Christlicher Sozialismus" Leipzig, Neuer Geist-Verlag.

reich, England, Amerika, Italien und Rußland hat er zwar ebenfalls eine wechselnd große Anhängerschaft; aber auch unter den Sozialisten dieser Länder erhebliche Gegnerschaften. Jaurès zum Beispiel war ein entschiedener Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung. Die verschiedenen Formen des „revolutionären Syndikalismus" in England, Italien und Frankreich gehen von ganz anderen philosophischen und soziologischen Grundsätzen aus als Marx, ebenso die englischen Fabier. In Rußland gibt es seit langem sehr verschiedene Arten von Sozialismus — auch christliche. Es empfiehlt sich aber, unseren Sprachgebrauch da, wo es sich um Fragen eines allgemeinen christlichen Aktionsprogrammes handelt, unter Rücksicht auf internationale Tatsachen zu gestalten.

Aber auch für unser Land selbst haben sich die Gründe, unter Sozialismus nur das marxistische System zu verstehen, erheblich vermindert. Ich denke dabei nicht einmal an erster Stelle an den sogenannten Revisionismus, der unter E. Bernsteins theoretischer Führung schon lange vor dem Kriege sowohl mit den philosophischen Grundlagen als auch mit einer Reihe sozialökonomischer und geschichtsphilosophischer Grundsätze des Marxismus gebrochen hatte, indem er philosophisch auf Kant zurückging, die Lehre von der Verelendung und zunehmenden Proletarisierung im Marxschen Sinne aufgab, die Lehren von der Zusammenballung der Unternehmungen in immer mächtigere Unternehmungskörper zwar beibehielt, jedoch die sogenannte Akkumulationstheorie und die Zusammenbruchstheorie, sowie jene der sich steigernden sogenannten Krisen, ferner die Übertragung der Marxistischen Lehren

auf die Landwirtschaft zurückwies. Ich betone diese Richtung weniger, weil dieser Liberalsozialismus mir wenig Zukunft zu haben scheint und er mir von der Gedankenwelt eines christlichen Sozialismus eher noch weiter abzuliegen scheint als der Marxismus, nicht zum wenigsten durch seine philosophischen Grundlagen.

Weit bedeutsamer ist die Tatsache, daß durch Krieg und Revolution der Marxismus selbst aufs tiefste erschüttert worden ist und daß sozialistisches Denken wie sozialistische Praxis in eine überaus tiefgehende Krisis eingetreten sind — eine Krisis, die bislang nur am Anfang steht, aber im selben Maße weiterschreiten wird, als die bisher marxistisch-sozialistisch denkenden Klassen und ihre Führer berufen sind, an der Führung und Regierung der öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen. Der Marxismus ist eine typische Unterdrückten- und kritische Protest-Ideologie; er wird verschwinden, je mehr diese seine soziologische Bedingung weicht. Die großen Zeichen dieser Krisis sind praktisch: die erheblichen Parteidifferenzierungen, die sich aus der alten Sozialdemokratie in allen Ländern bildeten (bei uns zum Beispiel Mehrheitssozialisten, Unabhängige, Spartakus); theoretisch: eine Reihe wichtiger Schriften, Bücher, kurz sozialistische Denkarbeit, die das ganze sozialistische Denken der Vergangenheit von Plato bis Marx und Lassalle (das sich vor dem Kriege auf Marx verfestigt hatte) wieder aufgewühlt und in einen vielgliedrigen lebendigen Strom versetzt hat — sozusagen in eine neue schmelzende Masse, aus der sich die für die Zukunft bedeutsamen sozialistischen Ideologien erst langsam herausbilden werden. Die Schriften von Renner, Hilferding, Lensch,

Rathenau, M. Adler, R. Goldscheid, die dreifachen Kämpfe um die Interpretation von Marx zwischen den Mehrheitssozialisten und Unabhängigen einerseits, zwischen Kautsky und Lenin-Trotzky andererseits — Kämpfe, die sich zwar bisher selbst als „Interpretationskämpfe" ausgeben, aber de facto weit mehr sind als Fragen der Interpretation — geben davon ein genügendes Zeugnis. In einer solchen Zeit, da die Ideologien der verschiedenen Teile des sogenannten vierten Standes von morgen (nach meiner Meinung müssen wir schon jetzt von sechs bis sieben Ständen reden) im Werden begriffen sind; da die stahlharte Dogmatik des Marxismus fast schon zerbrochen ist, hat es auf alle Fälle gar keinen Sinn mehr, — bloß der historischen Trägheit folgend — unter „Sozialismus" nur den Marxismus des Erfurter Programmes zu verstehen. Wohl aber hat es Sinn, daß wir uns die Frage stellen, ob wir in einer Welt, in der ein gewisses Maß von Sozialismus die Selbstverständlichkeit einer allgemeinen Weltüberzeugung anzunehmen beginnt und eigentlich nur noch über die Art und Richtung des Sozialismus gestritten wird, nicht auch von „Christlichem Sozialismus" zu sprechen haben; und ob wir auch nur das Recht haben, uns die geistige und praktische Mitwirkung am Schmiedeprozeß der sozialistischen Gedankenwelt dadurch prinzipiell zu versagen, daß wir die Worte „Christentum" und „Sozialismus" wie herkömmlich in einen ausschließenden Gegensatz stellen. Dazu ist es eigentlich falsch, von „marxistischem Sozialismus" zu sprechen. Marx ist Kommunist. „Kommunistisches Manifest" lautet seine erste Programmschrift, die alle seine späteren Lehren schon in nuce enthält. Und doch

entscheidet diese Sachlage positiv noch gar nicht, ob man von „christlichem Sozialismus" reden darf. Sie gestattet nur es zu tun, insofern, als es sinnlos ist, Sozialismus gleich marxistischen Kommunismus zu setzen — sie fordert es aber, wenn in den positiven christlichen Grundsätzen über menschliches Gemeinschaftsleben in einer klar bestimmten Weise das positive Gebot läge, einen „christlichen Sozialismus" anzuerkennen, oder wenn dies doch im erlaubten Spielraum dieser Grundsätze läge. Beide Fragen sind zu stellen.

Der Begriff des Sozialismus wird durch seine Gegensätze am treffendsten erleuchtet. Es sind vor allem deren drei: „Individualismus", „Liberalismus", „Kapitalismus". In der Wissenschaft gilt mehr der Gegensatz: Sozialismus — Individualismus, in der außerwissenschaftlichen Praxis denkt man mehr an die anderen Gegensätze. Rein logisch gesehen steht „Sozialismus" zunächst im Gegensatz zu „Individualismus". Man kann nun allen solchen Worten einen zweifachen Sinn zuschreiben: einen wesensbegrifflichen und einen zeitgeschichtlichen. Sie bedeuten entweder ewige Prinzipe menschlicher Gemeinschaftsauffassung, wie sie zum Beispiel vorliegen in der aristotelischen Lehre: „Der Mensch ist ursprünglich ein politisches Wesen" und in der auf Epikur zurückgehenden individualistischen sogenannten Vertragstheorie, die das moderne revolutionäre Naturrecht bis zu Rousseau und Kant weiter entwickelte. Oder sie bedeuten beide historisch relative Forderungen, die man — sofern man von einer positiven Idee, wie menschliche Gemeinschaft sein soll, die je eine zukünftige sein kann, ausgeht — in das Verhältnis zu den gesellschaftlichen Tatsachen eines

bestimmten Zeitalters stellt, um die Dinge in einer Richtung umzubilden, die jener Idee besser entspricht. Je nachdem wir nun das Wort in erster oder zweiter Hinsicht anwenden, haben wir nicht das gleiche Recht, von „christlichem Sozialismus" zu reden.

Ich frage zuerst: Haben wir das Recht und dazu ein grundsätzliches Recht, von einem christlichen Sozialismus in dem Sinne zu reden, daß man das Wort im ausschließenden Gegensatz zu Individualismus versteht? Ich antworte aufs bestimmteste: Nein! Da die menschliche Persönlichkeit nicht eine bloße Bestimmung einer irgendwie gefaßten universellen Realität (Substanz, Denkprozeß, Wirtschaftsprozeß usw.) ist, sondern ein individuell-substanzielles geistiges Sein, unsterblich und mit Ewigkeitszielen, die über alles irdische Dasein, alle irdischen Gemeinschaften und deren Geschichte hinaus reichen, ist jeder grundsätzlich antiindividualistische Sozialismus eine widerchristliche Lehre. Der grundsätzliche Sozialismus ist als Weltanschauung nur eine mögliche Folge irgendeiner Art von Monismus. Nun könnte man fragen, warum sich ein geistiger Individualismus nicht mit politischer Staatsallmacht oder mit ökonomischem Kommunismus vereinigen lassen sollte? Religiöses Subjekt, Staatsbürger, ökonomisches Subjekt sind doch verschiedene Dinge. Auch hier lautet die Antwort: Nein! die Scheidung ist nur möglich bei Voraussetzung einer im falschen Sinne dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele im Sinne Platons, Kants oder Descartes'. Diese Auffassung ist philosophisch falsch und auch kirchlich verworfen. Der Leib gehört wesensnotwendig, nicht nur zufällig, zur Seele des

Menschen. Der faktische irdische Körperleib ist zwar realiter und zufällig trennbar von der Seele im Tode; aber die Wesensbeziehung des „Gehörens" eines Leibes zur Seele wird dadurch nicht aufgehoben. Solange und soweit die Seele aber tatsächlich den irdischen Leib besitzt, gehört auch dieser Leib in möglichst unversehrtem Zustande zu dieser Seele, und zum Leibe wiederum gehört eine Umwelt, über welcher und in deren Grenzen über alle darin befindlichen Dinge die Person frei und ungehindert verfügt. Aus dieser Grundtatsache fließen ganz bestimmte sogenannte Naturrechte des Menschen: „Recht auf Existenz; Notwehr; Recht zur Arbeit usw."; darunter auch ein Recht auf Eigentum und Privateigentum überhaupt — freilich ein Recht auf Privateigentum nur so weit, als es sich um unmittelbar gebrauch- und verbrauchbare Sachwerte, ferner um Produktionsmittel zur Herstellung solcher Güter handelt, an die die wechselnde historische Lage der Zeit das Erarbeiten eines Minimum an Gütern zur Erhaltung jedes Menschen, seiner Familie, ihrer Existenz und ihrer Gesundheit jeweilig knüpft. Eine staatliche und gesellschaftliche Ordnung, die Privateigentum in diesen Wesensgrenzen beseitigen will, ist widerchristlich — also auch eine Ordnung, die alle Produktionsmittel kommunisieren will. Andererseits aber ist nicht jede Eigentumsordnung, die Sacheigentum über diese Wesensgrenze hinaus setzt oder gestattet, sofern diese Ordnung nur kraft veränderlichen positiven Rechts besteht, darum schon kraft Naturrechts bestehend und gültig. Naturrecht ist eben bloßes Rahmenrecht, und niemals läßt sich ein positives Recht aus ihm konstruieren oder herleiten. Niemals lassen sich die uns heute bedrängenden Fragen

der Zeit aus ihm allein beantworten. Doch ist die Grenze gegen den Satz von der Kommunisierung aller Produktionsmittel scharf; dieser Satz ist schlechthin widerchristlich.

Haben wir nun aber schon darum das Recht, uns als grundsätzliche Individualisten zu bezeichnen? Ich antworte: Genau so wenig wie als grundsätzliche Sozialisten. Die individualistische Vertragslehre weisen wir in jeder Form zurück. Auch lehnen wir die jüngst noch von Troeltsch in seinen „Soziallehren" formulierte protestantische Grundauffassung ab, nach der die Liebe zum Bruder, auch die Heilsliebe zum Bruder, als christliches Gebot weniger ursprünglich sei als das Gebot der Selbstheiligung — nämlich erst eine Folge aus diesem Gebote in dem Sinne, daß Nächstenliebe eben eines der Mittel sei, sich selbst vor Gott zu heiligen oder Gott wohlgefällig zu sein. Erst recht ist jede Lehre falsch, die Wesensbeziehungen des Einzelmenschen auf Gemeinschaft überhaupt leugnet, oder doch des geistigen Menschen leugnet (des religiösen oder kulturellen Subjekts im Menschen), die also nur tatsächliche Beziehungen behauptet, alle irdischen Gemeinschaften einer bloßen Naturkausalität anheimgibt und nur die Einzelseele religiös wertet. Der Mensch hat vielmehr auch ursprünglich rein soziale Pflichten und Rechte, hat sie auf allen Gebieten des Soziallebens auch kraft der Religion und kraft der sozialen Form der Religion, der Kirche — sowohl solche, die das ewige wie das irdische Heil seiner Brüder betreffen. In keinem Sinn also ist „Religion bloß Privatsache". Der Mensch ist ferner, wie er selbstverantwortlich ist für all sein freies individuelles Tun, auch ursprünglich und

schon kraft der natürlichen Moral und der natürlichen Religion mitverantwortlich für jedes Ganze der Gemeinschaft, deren Glied er in irgendeiner Richtung ist. Er weiß sich in der Tiefe seines Selbst mitverantwortlich für das Ganze des sittlichen Kosmos überhaupt, schon ehe er weiß, woran und für wen im einzelnen er mitverantwortlich ist, so daß er kraft dieses ursprünglichen Wissens — nicht weniger ursprünglich wie das Wissen um seine geistige Existenz und seine Selbstverantwortlichkeit — die Pflicht hat, immer neu die ganze Fülle dessen zu erkennen, woran auch er, für wen und vor wem er mitschuldig sein kann.[1]

Sollen wir nun etwa sagen, es lägen die christlichen Grundsätze, wie ich sie eben herausschälte, in der „Mitte" zwischen Sozialismus und Individualismus? Nichts weniger als dies. Zwischen einem grundfalschen Gegensatz gibt es auch keine rechte „Mitte", sondern er ist als Ganzes zu verwerfen und aufzugeben. Alles andere wäre Opportunismus. Die klassische christliche Korporationslehre, wie sie zuerst von den Vätern formuliert wurde und der Idee der Kirche, dem Verhältnisse der Einzelseele zu sich, Gott und Kirche, den zentralsten Glaubenswahrheiten zugrunde liegt (alle fielen „in" Adam, alle wurden erlöst und errettet in Christo, Christus wurde freiwillig die leibhaftige Sünde aller — totum peccatum erat, wie Paulus sagt —, und alle wurden als Glieder der einen Menschengemeinschaft in diesem ihrem menschlich-göttlichen Haupte vergottet), von hier aus aber in gleichsam abgeschwächtem Maße dem Geiste nach einströmen soll in jede Art

[1] Vgl. hierzu auch meine Erkenntnistheorie „Vom fremden Ich" in „Wesen und Formen der Sympathie" II. Aufl. 1922. Cohen, Bonn, S. 244 ff.

von Gemeinschaft und in jede Art Auffassung von Gemeinschaft bis hinein in die ökonomische, zeigt, etwas ganz Eigenes, Ursprüngliches, Originales. Diese Lehre ist ebenso grundfern dem Individualismus als dem Sozialismus, ebenso fern der Lehre des Aristoteles wie der des Epikur, ebenso fern der individualistischen Vertragslehre wie der Auffassung, der Einzelne gehe darin auf, Glied, Teil, Modus einer Gemeinschaft, eines Weltlogos wie bei Hegel, eines Entfaltungsstromes der Wirtschaft wie bei Marx zu sein; ebenso fern der liberal-individualistischen als der sogenannten organischen Gemeinschafts- und Staatslehre; wie sie auch der germanischen Korporationslehre im letzten Grunde völlig fremd ist. Das Verständnis für sie ist uns immer mehr verloren gegangen, so daß wir ihre Wahrheit nur mehr als die sogenannte „rechte Mitte" zwischen zwei Irrtümern zu sehen vermögen, anstatt als etwas, das beidem, Individualismus und Sozialismus, nicht gleich nahe, sondern gleich und unendlich fernsteht. Der Springpunkt dieser Korporationslehre ist der Gedanke der wechselseitigen realen Solidarität aller für alle, aller für jedes Ganze in Schuld und Verdienst und allen ihren Folgen, trotz, ja in der selbständigen individualistischen Substanzialität jeder Seele; der Gedanke der vollendeten Durchdringung von Selbst- und Mitverantwortlichkeit in jeder Seele und jeder kleineren Gemeinschaft gegenüber der sie umschließenden größeren[1] (Familie für Volk, Volk

[1] Ich habe versucht, diese Lehre in meiner Ethik (II. Auflage. 1922. Niemeyer, Halle.) rein philosophisch neu zu entwickeln und streng zu begründen, und muß hier auf diese Ausfuhrungen verweisen. Theologisch finde ich sie am tiefsten dargestellt in den „Mysterien des Christentums" von Scheeben, besonders dort, wo er zeigt, wie Christus im Zentrum des ganzen Universums stehe.

für Nation, Nation für Kulturkreis, Kulturkreis für die Menschheit, der Menschheit für das Reich aller endlichen Geister), einer Solidarität, die nichts, aber auch gar nichts gemein hat mit allem, was zum Beispiel in der sozialistischen Sprache oft so genannt wird, nämlich Interessengemeinschaft resp. das Gefühl und das Wollen, das sich aus erkannter Interessengemeinschaft ergibt.[1]

In dieser Prinzipienfrage gibt es keinen christlichen Sozialismus. Nur im zeitgeschichtlichen, praktischen und relativen Sinne kann es sich also um die Frage handeln, ob wir von „christlichem Sozialismus" zu sprechen das Recht besitzen, sofern wir ihn dem „Individualismus" entgegensetzen. Ich möchte gleich hinzufügen, daß auch Marx in diesem von mir definierten Sinne kein „grundsätzlicher Sozialist" ist, nicht freilich darum, weil er eine ewige Wahrheit anderen Inhalts, so wie die Christen das Korporationsprinzip oder so wie die Liberalen ihre Vertragslehre, anerkannte, sondern weil er als historischer Relativist überhaupt „ewige Wahrheiten" leugnet. Auch er ist nur zeitgeschichtlicher Sozialist, freilich in der besonderen Form des „astronomischen" Sozialisten, der wissenschaftlich das Kommen des Sozialismus vorhersagen zu können meint.

Auf die Frage nun, ob auch wir uns christliche zeitgeschichtliche Sozialisten nennen dürfen und sollen, lautet meine Antwort ebenso vernehmlich: Ja!, wie sie auf die obige erste Frage: Nein! lautete. Vergleichen wir nämlich die christliche Korporationsidee, mit der historischen Wirklichkeit der letzten Jahrhunderte, so können wir fragen: In welcher Richtung weicht diese Wirklichkeit stärker ab von ihrem idealen höchsten Maßstab, in der sozialistischen oder in der individualistischen Richtung? Muß man, will man sie der nichtsozialistischen, nichtindividualistischen, sondern christlichen Gemeinschaftsidee ähnlicher machen, sie praktisch mehr im Sinne der Befreiung des Individuums oder im Sinne seiner stärkeren Bindung durch sittliche und rechtliche Mächte des Gemeinschaftslebens korrigieren? Auf diese Frage antworte ich: in der Richtung neuer und verstärkter Bindung, wobei die Art der Bindung, zum Beispiel die ethische von innen oder die zwangsmäßige von außen, und die Frage: was soll binden?, noch dahingestellt sei. Es ist kein Zweifel: die Geschichte des europäischen Abendlandes seit dem 15. Jahrhundert war im Verhältnis zum christlichen Korporationsgedanken mehr durch die allzu weitgehende Übersteigerung ihrer individualistischen Tendenzen (des Familiengliedes gegen die Familie, des Einzelgewissens gegen die Kirche, der Nation gegen die übernationalen Gemeinschaftsformen, des wirtschaftlichen Individuums gegen seinen Stand usw.) in die Irre gegangen als durch ihre sozialistischen Tendenzen. Können wir auch diese sozialistischen Tendenzen also ebensowenig wie den Individualismus in allen seinen Formen als aus dem christlichen Glauben geboren ansehen, können wir sie im letzten Grunde auch nur als Gegengifte gegen das Gift des Individualismus, nicht aber als die normale heilsame Nahrung des Menschen ansehen, so ziemt es doch dem praktischen christlichen Gesellschaftsarzt, sich als Therapeut der Gesellschaft mehr mit dem Namen der Be-

[1] Es bedürfte eines besonderen Buches, um auch nur einigermaßen die Tiefen dieses Prinzips auszuschöpfen. Ich habe bisher in verschiedenen akademischen Vorlesungen und Übungen die drei sozialphilosophischen Grundprinzipien — Sozialismus — Individualismus — Solidarismus — eingehend entwickelt.

wegung zu bezeichnen, die Träger des Gegengiftes ist. Man kann in diesem Sinne auch von einem „christlich-pädagogischen Sozialismus", und zwar einem menschheits-pädagogischen reden.

Wie muß nun unsere Art der zeitgeschichtlich-praktischen sozialistischen Einstellung sein? Ich nenne zunächst vier Arten von Grundeinstellungen: 1. Die Einstellung auf den utopischen Sozialismus, der sich mit moralischer Predigt und technischen Vorschlägen an die herrschende Klasse richtet, um sie oder einzelne, den sozialen Mäzen sozusagen, zu veranlassen, das irgendwie ausgestaltete sozialistische Prinzip aus freiem Willen zu verwirklichen — was dann meist zuerst in Form eines Experimentes, einer Mustergemeinschaft geschieht. Zu dieser Klasse gehören zum Beispiel R. Owen, Fourier, Simon Cabet, Weitling, Brandts, Abbé usw., gegenwärtig Rathenau[1]) 2. Die Einstellung auf den realhistorischen sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus" von K. Marx, der sagt, daß der Sozialismus naturnotwendig komme, da er ein notwendiges Ergebnis der Entwicklungsgeschichte der ganzen Menschheit, zumal der modernen bürgerlichen Gesellschaft sei. 3. Die Einstellung auf den romantischen, reaktionär-feudalen Sozialismus, der die Reste der mittelalterlichen Eigentumsverhältnisse erhalten resp. wiederherstellen will. Er ist gleichsam eine Utopie nach rückwärts. Marx sagt über diese Form des christlichen Sozialismus: „Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch geistreich zerreißendes Urteil, stets

[1]) Vgl. Rathenau „Von kommenden Dingen". Fischer, Berlin.

komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen." 4. Die Einstellung auf den praktisch-reformatorischen Sozialismus (Kathedersozialismus, Sozialismus christlicher Sozialprediger beider Konfessionen, aber auch der sozialistischen Revisionisten). Dieser will Schäden, Übertreibungen der liberal-kapitalistischen Ordnung heilen, sogenannte Gegenwartsarbeit tun, aber diese kapitalistische Ordnung prinzipiell erhalten, sofern er diese Ordnung, obwohl er christlich ist, nicht in prinzipiellem Gegensatz fühlt zu den Geboten des christlichen Lebens. Über diese Art des christlichen Sozialismus sehe ich auch die katholische deutsche Wissenschaft und die München-Gladbacher Bewegung bisher nicht wesentlich hinausgekommen. Besonders die München-Gladbacher Richtung erscheint mir nur als eine Bewegung von Katholiken, die sich in ihren gesellschaftlichen Anschauungen und Prinzipien höchstens graduell von den sozialdemokratischen Revisionisten und Mehrheitssozialisten unterscheiden, nicht aber als eine christlich-katholische sozialistische Richtung, das heißt als eine Richtung, die aus christlich-katholischem Geiste heraus eine neue Ideologie und ein neues Programm gefunden hat.

Ich lehne diese vier Grundeinstellungen ab zugunsten einer formalen Grundeinstellung, die ich in dem hier in Frage kommenden Punkte als prophetischen christlichen Sozialismus bezeichne. Was ist das Wesen dieses prophetischen Sozialismus, worin liegt sein Unterschied von jenen vier Arten?

Was ist prophetisch und was ist ein „Prophet?" Der Prophet sagt nicht wie der utopistische Moralist z. B. des utopischen Sozialismus, dieses oder jenes solle

aus ewigen Ideen heraus sein; er kümmert sich vielmehr durchaus um die konkrete historische Wirklichkeit, um deren Gestaltung im Sinne ewiger Vernunftgesetze und des göttlichen Willens es ihm zu tun ist. Ebensowenig will der Prophet in dem Sinne etwas „voraussagen", wie die Wissenschaft auf Grund bekannter Naturgesetze oder sogenannter historischer Entwicklungsgesetze einen kommenden Zustand oder Vorgang „astronomisch" voraussagen will. Der Christ, der auf dem Boden der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit auch dann noch steht, wenn er zugibt, daß der Spielraum dieser menschlichen Freiheit sich um so mehr verringert, je mehr der Mensch als Masse und nicht als Einzelner handelt und je mehr „Geschichte" bereits abgelaufen ist, kann sogenannte historische Gesetze, die eine astronomische Voraussage künftiger Gesellschaftszustände erlaubten, überhaupt nicht zugeben.[1]) Er kann höchstens fragen: Was geschähe, wenn wir künstlich absehen von dem moralisch verschiedenartigen Wollen und Handeln der einzelnen menschlichen Personen? Schon darum verbietet sich ihm ein ‚astronomischer' Sozialismus im Sinne von Marx. Aber auch wenn es Voraussagen historischer Vorgänge gäbe, würde sich der Prophet streng unterscheiden von einem Gelehrten, der solche Voraussagen machen will. Zunächst dadurch, daß der Stoff, in dem er vorausschaut, das einmalige, nie wiederkehrende, durchaus konkrete Geschehen in der Geschichte ist, nicht also eine Sphäre, in der es strenge Regel und Wiederholung des Gleichen gibt. Sodann wird der Prophet, sofern er wenigstens

[1]) Vgl. hierzu meine Ausfuhrungen über historische Gesetzlichkeit Bd. IV dieser Schriften „Zur Geschichtsphilosophie".

dem Kulturkreis des Alten und Neuen Testamentes angehört, nie eine absolute Voraussicht des Kommenden wiedergeben. Denn das widerspräche dem Glauben an einen Gott, der als urfreie Person die Welt nicht nur geschaffen hat, sondern als solche auch erhält, leitet und regiert; der jedes zukünftige Geschehen auf Grund des Verhaltens menschlicher Personen zu ihm und in bezug auf seine Gebote abändern kann. So ist dem Propheten seiner Natur nach versagt, absolute Voraussagen des Kommenden zu machen; nur bedingte können es sein, bedingt nämlich durch das freie moralisch-praktische und religiöse Verhalten der Menschen, an die er sich wendet. Der Prophet sagt wohl: ich sehe, daß dies kommt und kommen muß, aber er fügt hinzu: sofern ihr Menschen euch nicht freiwillig wendet, sofern nicht Gott die Sache dadurch wendet, daß ihr euch wendet.

Wenn ich in diesem Sinne von einem „prophetischen Sozialismus" spreche, so verstehe ich darunter, obzwar es sich hier nicht wie bei den eigentlichen Propheten um religiöse Dinge handelt, sondern um Fragen des menschlichen Gemeinschaftslebens, daß der christliche Sozialist eine dem Propheten analoge innere Haltung zur gegenwärtigen und kommenden Gesellschaft einzunehmen habe. Und auch darin erscheint mir diese seine Haltung ähnlich derjenigen der Propheten des Alten Bundes, daß er das Kommen des Sozialismus (in dem begrenzten Sinne des christlichen Sozialismus überhaupt) aus der geschichtlichen Wirklichkeit entwickelt, mit der dazu gesetzten Bedingung, daß etwas weit Schlimmeres, der widerchristliche Zwangskommunismus über die Menschheit kommen werde,

wenn sie sich nicht im Sinne des christlichen Sozialismus wenden sollte. Der prophetische Sozialismus erkennt im Gegensatz zu Marx die Einmaligkeit geschichtlichen Werdens und die Freiheit des Menschen an. Er weiß aber zugleich, daß nicht nur im menschlichen Geiste und Willen Gott tätig ist, was auch der utopische Sozialist anerkennen kann, sondern daß Gott und seine ewige Vorsehung und Weltlenkung auch tätig und mitwirksam ist im notwendigen Gange der Geschichte dieser Welt; und er weiß, daß ferner der Freiheitsspielraum des Menschen und des durch den Menschen Bewirkbaren sich um so mehr verkleinert und verengt, je mehr es sich um Geschicke ganzer Völker und Kulturkreise handelt.[1] Wohl predigt auch er Moral, so wie es der Utopist, so wie es der reformatorische Sozialist tut, — beide im Unterschied zu Marx —, aber mehr als von der eigenen subjektiven Predigt an die Menschen hält er von jener objektiven Predigt der geschichtlichen Katastrophen, des Blutes und des Elends, in denen sein Ohr gleichsam ein Wort des Herrn an die Menschen vernimmt. „Prophetisch" verhält sich der christliche Sozialismus darum, weil er dies warnende Wort Gottes herauszuhören weiß aus der je gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit, weil er in dieser Wirklichkeit mehr wahrzunehmen weiß als die Summe ihrer einzelnen begrenzten Zufallstatsachen: nämlich einen geistigen Zusammenhang von Tendenzen, die sie bewirkt und die sich in einer ganz bestimmten schaubaren Richtung noch weiter entwickeln werden.

[1] Vgl. dazu meine Ausführungen zur „Geschichtsphilosophie" Bd. IV, über die Freiheit in der Geschichte.

Vergleiche ich diese Stellungnahme mit den vier vorhin genannten, so ist der scharfe Unterschied deutlich. Der utopische Sozialismus war herausgewachsen aus der unhistorischen, ja antihistorischen Denkweise des revolutionären Naturrechts der Aufklärungszeit. Er wie seine jetzigen Nachzügler, z. B. die revolutionären Syndikalisten oder in ganz anderem Sinne W. Rathenau, glauben zwar an die Freiheit des Menschen, aber es ist die Freiheit des aus allen Gemeinschaftsbanden und dem vorsehungsmäßigen Weltgang herausgerissenen, sich autonom und allmächtig dünkenden Subjekts, an das sie glauben. Auch diejenigen Sozialisten, die ich vorhin ‚Utopisten nach rückwärts' nannte, jene von Marx im Kommunistischen Manifest geschilderten christlichen Feudalen, lassen trotz, ja wegen ihres nur reaktionären Geistes die Achtung vor den Spuren Gottes in der Geschichte vermissen. Darum muß ihre Theorie wie ihre Praxis leere Velleität bleiben, ja indem sie die christliche Gesellschaftslehre nicht zu scheiden wissen in ihre ewigen und in ihre zeitgeschichtlichen Teile, belasten sie auch die christliche Weltanschauung selbst mit flüchtigen überlebten Konstellationen einer vergangenen Zeitgeschichte. Sie vor allem gaben indirekt Anlaß zu jener Lehre der französischen Positivisten (Saint-Simon und Comte) — die auch Marx von ihnen akzeptiert hat —, daß der gesamte Bau der katholischen Gedankenwelt (einschließlich Philosophie und Dogmatik) nur die ideelle Komponente oder der ideelle Überbau zu den wirtschaftlichen und politischen Grundtatsachen des mittelalterlichen Feudalzeitalters gewesen sei. Aus der deutschen Romantik, die gleichfalls diese Spuren gegangen ist, können wir daher zum

Neubau eines christlichen Sozialismus nichts Wesentliches entnehmen. Politisch legitimistisch orientiert im Sinne der sogenannten Heiligen Allianz, philosophisch, theologisch und in bezug auf die gegebenen Rechtsverhältnisse traditionalistisch und nicht nur gegen das revolutionäre, sondern auch gegen das christlich klassische Naturrecht feindlich gerichtet, haben uns Männer wie Adam Müller, Fr. von Schlegel in diesen Dingen nichts mehr zu sagen.

Aufs schärfste entgegengesetzt ist der christliche prophetische Sozialismus auch der Grundeinstellung des Marxismus. Wohl hat er gegen den utopischen Sozialismus mit ihm gemeinsam, daß er aus einer tiefen, vollen Anschauung der geschichtlichen Wirklichkeit heraus und durch einen Versuch, sie in einer besonderen Ideologie geschichtsphilosophisch zu begreifen, seine Ziele zu gewinnen sucht. Auch der christliche Sozialismus darf sich insofern „historisch-realistisch" nennen. Auch er sieht mit Marx in der klassischen Soziologie und Nationalökonomie des englischen Liberalismus eines Adam Smith und Ricardo und in dem, was uns zum Beispiel Malthus als Naturgesetz vorsetzt, nur künstliche Abstraktionen (deren Künstlichkeit die Väter dieser Wirtschaftsphilosophie nicht ahnten), nicht empirische auf Induktion beruhende Gesetze; ferner auch in dieser methodischen Einschränkung nur historisch relative Gesetze der westeuropäischen Menschheit im historischen Stadium der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft, wie sie sich seit dem 15. und 16. Jahrhundert langsam emporbildete.

Auch das hat der christliche Sozialismus mit Marx gemeinsam, daß er den utopischen und umgekehrt-utopischen, d.h. den feudalen reaktionären Sozialismus verwirft. Aber im scharfen Gegensatz zu Marx gewinnt er sein Programm nicht durch eine — astronomische — Voraussage, sondern durch eine Zusammenschau dessen, was an Forderungen hervorgeht aus den Prinzipien der vernünftigen und christlichen Soziallehre, der christlichen Ethik resp. des Naturrechts und den lebendigen Forderungen, die er in der methodischen Art der Prophetie aus dem Gewirre der historischen Lebenswirklichkeit auf Grund einer philosophisch gegründeten Lehre von der „Ordnung der geschichtlichen Kausalfaktoren"[1] herausschaut. Anschauungsgesättigt von sozialer Wirklichkeit, die er nicht nur kalt errechnet und zerrechnet, sondern auch mit einer großen Herzensbewegung allseitiger Sympathie zu umfassen und zu durchdringen strebt, richtet der christliche Sozialismus sein Programm zugleich nach einem Maßstab, den er nicht der Geschichte, sondern den ewigen Ideen von Gut-Böse, Recht-Unrecht entnimmt, — Marx leugnet solche Ideen überhaupt. Und wo die Wogen der historischen Wirklichkeit, in deren Werden und Sein er den Finger Gottes spürt — bald einladend, Gegebenes weiter zu entfalten, bald warnend vor dem, was kommen mag, wenn ihm nicht widerstanden wird —, jene ewigen Sternbilder der christlichen Grundsätze gleichsam zu berühren scheinen oder ihr Wogengang doch in ihre Richtung zu zielen scheint, da wird der christliche Sozialismus die Angriffspunkte und Momente erkennen, an denen praktisch Hand anzulegen notwendig ist.

Vor allem aber wird den christlich prophetischen Sozia-

[1] Vgl. dazu meine Geschichtsphilosophie Bd. IV dieser Schriften.

lismus Eines tief unterscheiden vom Marxismus. Auch er zwar findet mit Marx, daß in der westeuropäischen geschichtlichen Wirklichkeit des letzten Jahrhunderts gewaltige lebendige Tendenzen auf den Zwangskommunismus, vorbereitet durch einen schuldhaften, ja zur Erbschuld von Jahrhunderten gewordenen exzessiven Liberalismus und Kapitalismus, vorhanden sind. Sowohl in dieser Konstatierung wie in der Anschauung, daß die spezifisch moderne Geschichte in steigendem Maße nicht von Ideen, sondern von ökonomischen Massenantrieben beherrscht sei, stimmt er Marx in der Tatsachenbeurteilung weitgehend zu und hilft, seine Gegner abzuweisen und zu widerlegen, besonders jene, die der modernen Geschichte den Sinn einer immer zunehmenden Theophanie unterlegt haben (Hegel), und die diese lebendigen Tendenzen zum Kommunismus bestreiten. Aber weit entfernt, in diesen tatsächlichen Tendenzen zum Kommunismus und in der vorzüglich ökonomisch bewegten Geschichte des bürgerlichen Zeitalters, das heißt des Zeitalters des bürgerlichen Typus, notwendige Ergebnisse der universalen Geschichtsentfaltung der Menschheit zu sehen, sieht der christliche Sozialismus darin einen in ursprünglicher freier Schuld, in relativer Erb- und Gesamtschuld gegründeten Abfall des europäischen Menschen von seiner und des Menschen wahrer Bestimmung; und in den tatsächlichen Tendenzen zum Zwangskommunismus sieht er nicht das kommende Paradies auf Erden, sondern gleichsam eine Züchtigung Gottes, die in der Zukunft einer von ihrer Bestimmung abgefallenen Menschheit dräut, wenn sie sich nicht frei zu einem christlichen Sozialismus wendet. Nicht eine Bewegung des

Fortschrittes und der höheren Entwicklung der sogenannten Menschheit — mit einer solchen hat die rein westeuropäisch-amerikanische Erscheinung des Liberalismus und Kapitalismus überhaupt dem Ursprung nach nichts zu tun —, sondern die Dekadenz Europas und den dräuenden Kulturtod des Abendlandes sieht er in den Bewegungen der neueren Zeiten, soweit sie wirklich den marxistischen Gesetzen entsprechen. Auch Marx hat ja logisch nicht das mindeste Recht, einer Geschichte den Sinn eines „Fortschrittes" unterzulegen, die nur von blinder ökonomischer Kausalität bewegt ist. Diese Stimmung übernahm er unbesehen von Hegel, nur daß diese Stimmung bei Hegel wenigstens innerhalb seines Systems berechtigt ist, da ja die göttliche Idee nach ihm sich selbst in der Geschichte entfalten soll; bei Marx aber entbehrt sie jeder Berechtigung.

So ist der christlich prophetische Sozialist sozusagen ein Unglücksprophet, kein Glücksprophet wie Marx. Und er gleicht noch in einer anderen Richtung den Unglückspropheten des Alten Bundes und solcher Zeiten überhaupt, in denen der höhere Mensch elementare Tendenzen zum Absterben, zum Niedergang einer Kultur wahrnimmt. Die Propheten sprachen viel von einem „Reste" Frommer, der sich auch im Untergange Judas erhalten und aus dem der Messias sollte geboren werden. Diese Idee des „Restes" — sie ist mehr als eine nur alttestamentliche Vorstellung. Sie kehrt als soziologische Denkform bei den Besten mit einer typischen Notwendigkeit überall da wieder, wo eine Kultur zu Grabe zu steigen sich anschickt. Λάθε βιώσας (lebe in der Verborgenheit) sagten die Stoiker im Untergangsgefühl der alten Welt. Benediktus zog von Rom

nach Subiaco, da er sich in der Weltstadt systematisch gestört fand, ein christliches Leben zu leben, und im Mönchstum bewahrten sich mit dem christlichen Vollkommenheitsideal auch die edlen Reste der antiken Kultur, die die Zeit draußen zertrat.

Der Christ hat nicht die relative, sondern die absolute Pflicht, ein christliches Leben zu führen. Wird der Kulturzusammenhang so geartet, daß er ein solches Leben in keiner Weise mehr zu führen vermag, so muß er die Folgerung ziehen, ihn zu verlassen, Gott mehr zu lieben, das heißt: „sich von der Welt zurückziehen". In den großen Weltaltern der Kulturdekadenzen steht der Mensch, der Gott treu bleiben will, vor einer Alternative von besonderer Schärfe: mit der Welt zu gehen, um sie vernünftig zu gestalten, oder, sich zurückziehend von ihr, wenigstens die höchsten Werte, die die Alte Welt noch enthält, zu bewahren, sie zu retten über den Abgrund hinweg, in den die Geschichte des öffentlichen Lebens zu steuern scheint. Der christliche Sozialismus wird, da seine Ideologie eine Dekadenzhypothese der modernen Welt und des kapitalistischen Zeitalters enthält, diesen Tendenzen nicht so fremd sein, als es zum Beispiel der deutsche durchaus kulturoptimistische, fortschrittsgläubige Katholizismus vor dem Kriege gewesen ist. Man verstehe mich recht. Das allgemeine Gesetz des Menschheitsfortschrittes — ich rechne es zu den dauernden Wahrheiten der christlichen Philosophie — ist der christliche Sozialist weit entfernt zu leugnen. Leugnete er es, welchen Sinn hätte es, das durch die Barbarei eines Zwangskommunismus bedrohte Beste für eine „bessere" Nachwelt zu retten? Nur von der Hypothese, daß der Untergang der europäischen Kultur „dräue", nicht naturnotwendig

gewiß sei — dräue, so sich der europäische Mensch nicht wendet —, geht er aus. Das genügt aber, um den christlichen Sozialismus sich wesentlich anders auf Zeit und Zukunft einstellen zu lassen, als die deutschen Katholiken es bis jetzt gewesen sind.

Arbeit und Ethik.[1]

Seit die Philosophie aufgehört hatte, in stolzen Gedankenflügen das Höchste und Letzte erfassen zu wollen, hat sich auch die Ethik bemüßigt gefunden, ihren Blick von den letzten Zielen menschlichen Daseins abzuwenden auf die sittliche Wertschätzung gewisser Tätigkeiten, welche nicht sowohl einen plötzlichen Aufschwung in ein höheres und edleres Leben, als vielmehr eine langsame und mühevolle Anbahnung sittlich wünschenswerter Zustände bedeuten. Vom Helden, der in einer Tat Kultur und Menschheit weiter führt, ist der Blick auf die Vielen gefallen, die ihre Lebenszwecke nicht frei schöpferisch gestalten können, sondern sie durch die festen Ordnungen und Bedürfnisse des jeweiligen Kulturstandes gesetzt vorfinden. In diesen Ordnungen schienen die Ziele und Zwecke für die Einzelnen objektiv geworden, gegeben und als Zwecke unveränderlich, daher unbestimmbar, nur erkennbar. Sie selbst gestalten zu wollen, erschien als ein unmögliches Beginnen, und so wurden die Funktionen zur Erreichung von andersher gegebener Zwecke das Material sittlicher Schätzung. Das „Was" verschwand gänzlich unter das „Wie," und, ein

[1] Erstmalig veröffentlicht in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 114. Bd. 1901. Die Anregung erhielt der Verfasser damals durch das Werk Rudolf Euckens „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt".

wenig karikierend, könnte man sagen: Je mehr wir lernten, wie man etwas machen müsse, wenn man etwas machen wolle, desto mehr verlernten wir, uns selbst klar und deutlich Rede zu stehen auf die Frage, was wir machen wollen. Die weltverändernde Macht der materiellen Technik mit ihrer Umwälzung der Art und Weise vorzüglich der wirtschaftlichen Tätigkeit jener Vielen brachte die zweckseztende Kraft des Mittels zu ungeahnter Erscheinung und drängte die mittelwählende Kraft des Zweckes aus der geistigen Sehweite des Zeitalters. Die Welt des Telos erschien so gleichsam auf den Kopf gestellt. Mit der eigentümlichen Kraft jedes ergreifenden Erlebnisses von Individuen und Völkern, den historischen Blick auf verwandte Erscheinungen zu lenken und solche, wenn nicht aus der Geschichte heraus, so in sie hinein zu sehen, trieb es uns die junge Wirtschaftsgeschichte vor die Augen, wie eine zunächst nur technische Zerlegung des Arbeitsprozesses innerhalb eines einheitlichen sozialen und rechtlichen Ganzen (zum Beispiel der frühmittelalterlichen Grundherrschaften) zur Ausbildung von bestimmten, sozial und rechtlich selbständigen Erwerbs- und Berufsgruppen mit relativ selbständigen Lebenszwecken und eigenartigen Sitten führe. Überall sahen wir die Sprengung großer Zwecksysteme durch die in ihnen selbst angehäuften Mittel, und, wie wir früher das historische Auge auf dem Schauspiel der Bändigung gegebener Mittel durch die Zwecke ruhen ließen, so legten wir nunmehr den Akzent auf die sozialen Explosionen, auf das Einhergehen des Mittels gleichsam „auf eigner Spur", zu einer „freien Tochter der Natur" geworden. Die Entwickelung der Technik, der „Mittel", wurde in dem reinsten

philosophischen Ausdruck dieser Kulturverwicklung als die Macht sittlicher Zwecksetzung anerkannt; und mit der schlimmeren Neigung des gegenwärtigen Gedankens (schlimmer als die oben gekennzeichnete Neigung, verwandte Phänomene aufzusuchen), das Vergangene in logische Dienste zu ziehen, um sich selbst als Schlußsatz realer und tief in der Geschichte eingerammter Prämissen vorzukommen, erschienen auch die ethischen Vorstellungen der Vergangenheit nur als begriffliche Bilder der technischen Entwickelung, die, in das Reich religiöser, politischer Gefühle und Leidenschaften gezerrt, nun wunder wie wichtig und tragisch aussahen. Wer solchen Anschauungen ein relatives Recht aberkennen wollte, würde die Schwere und Bedeutung unserer Erfahrungen seit der Mitte des Jahrhunderts sehr verkennen. Sie liegen zunächst freilich nur auf wirtschaftlichem Gebiet; sie haben aber durch ihre unvergleichliche Schwere auf diesem Gebiet alle anderen Gebiete in ihren Bereich gezogen, den Blick der Forscher auf die wirtschaftlichen Seiten und Beziehungen aller Vorgänge (und solche haben in der Tat alle Vorgänge) gebannt, und alle anderen Fragen, die sich der Mensch in der Vergangenheit, ohne in ähnlichen wirtschaftlichen Verwickelungen zu stehen, im Bewußtsein ihrer Gewichtigkeit für sein Leben stellte, zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Das Wichtigste sind ja auch hier nicht Urteile und Gedanken, sondern allgemeine Lebensstimmungen. Wie der Aufklärung Religion und Tradition zu schlau erfundenem Betrug Einzelner wurde, deswegen, weil sie sich vor ihrem, eben der Aufklärung, Verstande als falsch herausstellten und es für sie eo ipso gewiß war, daß der Verstand, und eben dieser bestimmte Verstand,

wie er damals als das geistige Organ gefaßt war, der Werkmeister aller Kultur sei,[1] so erschienen nunmehr alle geistigen Größen als hochklingende Namen, unter denen die vergangenen Geschlechter, durch eine Art unbewußten Sichselbstbelügens, selbst felsenfest von ihrer Wichtigkeit überzeugt, doch nur für das kämpften und litten, wofür wir Heutigen kämpfen und leiden, — für die nüchterne Frage nach der rechten Gestaltung des wirtschaftlichen Daseins. Die Geschichte bekam den Charakter einer Tragikomödie, in der die Akteure mit großartigen Posen und schwülstigen Geberden sagen, was wir heute doch so viel einfacher und schlichter sagen können: Gebt uns Brot zu essen, ein Haus, um drin zu wohnen, Kleider, um uns zu kleiden. Abgesehen von dem reinen Gedankeninhalt bildete diese Auffassung eine Art von schwermütiger und keineswegs reizloser Poesie in sich aus. Es hatte etwas Heroisches, diese Enttäuschung zu ertragen und Verzicht zu leisten auf frühere Ansprüche auf den menschlichen Adel eines in geistigen Kämpfen stehenden Wesens; und die Vergangenheit, welche ihre Probleme zu einer Wichtigkeit hinaufphantasierte, die sie doch nicht besaßen, erschien wie eine rührende Völkerkindheit, die halb Neid, halb Mitleid erregte. All dies zusammengenommen, in tausend Aufsätzen, Romanen und Liedern geprägt, gab diesen Gedanken jenes wichtige Imponderabile einer affektiven Tönung, welches schon Spinoza als die Bedingung bezeichnet hat, unter der Gedanken als streitbare Faktoren in das Leben der Affekte Eingang finden. Diese Bewegung fand in der sogenannten materialistischen Ge-

[1] Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz „Zur Idee des Menschen" in „Umsturz der Werte" I.

schichtsauffassung von Marx, im „Kommunistischen Manifest“ und im „Kapital“, ihren treffendsten Ausdruck. Hauptsächlich das letzte Werk suchte der Nationalökonomie eine ganz neue Stellung innerhalb der Wissenschaft zu geben. Denn war ihr Gegenstand nicht ein Ausschnitt aus der Fülle des Wirklichen, sondern die Substanz, der Kern alles wirklichen Geschehens, so mußte sie selbst ein unverbrüchliches Vorrecht vor allen anderen Wissenschaften haben; sie mußte die Grundlage sein für alles andere Denken und Forschen, mußte zeigen können, an welchen Punkten die verschiedenen wissenschaftlichen Überzeugungen, ihre religiösen, politischen und künstlerischen Glaubensartikel zusammenstimmten, und sie mußte den Grund hierfür, das Prinzip zur Erklärung aller dem Wirtschaftlichen auch noch so ferne stehender Phänomene liefern, sie mußte recht eigentlich ἡ πρώτη φιλοσοφία, das ist Metaphysik sein. Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Lehre einer Kritik zu unterwerfen. Wir werden diese Aufgabe an anderer Stelle in eingehender Weise durchzuführen suchen, da wir uns nicht die Überzeugung zu bilden vermögen, daß über die Lehre von den vielen und teilweise gewiß bedeutenden Kritikern[1] alles Nennenswerte gesagt sei. An dieser Stelle hat nur dies für uns Interesse, daß diese Lehre, wenn auch in ihrem Inhalte der deutschen idealistischen Philosophie heterogen, formal dennoch durchaus ihren Charakter an sich trägt. Hier wie dort wird ein an sich richtiger Gedanke verabsolutiert, und

[1] Vor allem Rudolf Stammler in seinem Buche „Wirtschaft und Recht“ und L. Barth in seiner Habilitionsschrift und in seinem Buche „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie“.

flugs erscheint die Freude und die Not der Zeit als die Freude und Not der Welt. Diese schöne und gefährliche Hybris des im Blickfeld der Seele treibenden Gedankens, sich über alle Schranken hinwegzusetzen und sich zu einer Form auszuweiten, in der diese ganze große Welt Platz finden soll, wird jeder, der „das Kapital“ aufmerksam liest, Seite für Seite ebenso wiederfinden, wie in Hegels Logik. Bei einer geistigen Erscheinung hatte die materialistische Geschichtsauffassung ja ohne Zweifel recht, nämlich bei sich selbst. Sie ist in der Tat ein geistiges Abbild wirtschaftlicher Not und mußte in Menschen Boden fassen, deren Blick diese Not auf die wirtschaftlichen Seiten des Lebens mit Macht gelenkt hatte. Wer möchte dem Hungrigen verdenken, daß er schwer zu glauben vermag, es gebe auch echte, tiefe geistige Schmerzen und Nöte? Wer möchte behaupten, er habe das seelenbeherrschende Gesetz der Relativität, wenn er es theoretisch auch noch so gut kennt, auch auf seine eigenen Vorstellungen immer angewandt? Freilich bleibt es deswegen nicht minder gewiß, daß die bestimmte Not eines bestimmten Standes an einem bestimmten Punkt der Geschichte in bestimmten Ländern nicht Anlaß geben darf zu einer grundsätzlich neuen Auffassung des Weltgeschehens. Daß es dennoch geschah, war für die nachfolgende Entwicklung der deutschen Nationalökonomie und der deutschen Philosophie gleich folgenschwer. Denn auf diese Weise waren zwei geschlossene Welten, zwischen denen es keine Brücke gab und auch keine Entwickelung, nebeneinandergestellt. Ein Anschluß der Nationalökonomie an die Philosophie war unmöglich geworden. Auch ein Adam Müller und ein Görres waren, soweit

man ihnen Einfluß auf die Entwickelung zugesteht, doch viel zu tief in die religiöse Romantik der Zeit verstrickt, als daß sie tragbare philosophische Fundamente für die ökonomische Arbeit hätten liefern können. So mußte ein Bruch zwischen beiden Wissenschaften erfolgen, der bis auf die heutige Zeit nicht geschlossen ist, wenn auch in den letzten Jahren manche Versuche zu einer Wiederanknüpfung erfolgt sind. Die Nationalökonomie suchte sich im richtigen Gefühl ihrer Unselbständigkeit eine andere Basis und fand sie teilweise in der Religion und Theologie (Roscher), teilweise in der Geschichte (die ältere und jüngere historische Schule), soweit sie nicht freihändlerisch an die englischen Denker Smith und Ricardo und damit auch an deren philosophische Voraussetzungen anknüpfte. Die Philosophie hat andrerseits ihren Zusammenhang mit der Nationalökonomie völlig verloren. Soweit die Philosophen nicht solche waren, „denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie ist", um ein Wort Kants zu gebrauchen, ergingen sie sich in logischer und erkenntnistheoretischer Präzisionsarbeit und überließen das gemeine und populäre Geschäft, auf die Zeitanschauung einzuwirken, dem Materialismus. Auch die mit Langes „Geschichte des Materialismus" und Kuno Fischers „Kant" anhebende Epoche des sogenannten „Neukantianismus" konnte trotz Langes „Arbeiterfrage" eine prinzipielle Änderung nicht herbeiführen. Auch Stammlers genanntes Werk hat bei aller Anerkennung des in ihm aufgebotenen Scharfsinns eine nennenswerte Wirkung bisher nicht erzielt. So wäre die letzte Hoffnung auf Vermittlung auf die freilich noch recht wenig geklärte und noch völlig in den Banden des undeutschen

Positivismus liegende Soziologie zu setzen. Ob und wie der Soziologie ihr Werk gelingen möge, — wir fühlen keine Veranlassung, uns über diese Frage zu äußern.

Auf alle Fälle halten wir zum Zwecke einer Anbahnung eines Zusammenschlusses von Nationalökonomie und Philosophie die Methode für geboten, daß zunächst die philosophische Untersuchung sich auf die wichtigsten ökonomischen Kategorien richtet, um ihren logischen Gehalt herauszusetzen und zugleich die ihnen zugehörigen Stellungen in den verschieden historisch vorhandenen Weltanschauungen aufzuzeigen. Dieser Weg wurde, wenigstens in erstgenannter Hinsicht, von Alexius Meinong und Christian von Ehrenfels in einer derartigen Bearbeitung des Wertbegriffes bereits beschritten, so daß unser nachfolgender Versuch, den Begriff der Arbeit einer solchen Untersuchung zu unterwerfen, weder den Reiz noch die Gefahr der Neuheit haben dürfte. —

Charakteristisch für das Hauptwort „Arbeit" erscheint es, daß es in dreifach verschiedenem Sinne gebraucht wird. Es bezeichnet erstens eine menschliche, zuweilen auch tierische, oder mechanische Tätigkeit („diese Maschine arbeitet gut"); zweitens das dingliche Produkt einer Tätigkeit („dieses Medaillon ist eine schöne Arbeit", „diese Schrift ist eine durchdachte Arbeit"; auch der physikalische Begriff der „Arbeit" als Maß der Energie gehört hierher); drittens eine Aufgabe, einen bloß vorgestellten Zweck („ich habe da eine nette Arbeit", „der Lehrer gibt dem Schüler eine Arbeit", „er hat eine geistausfüllende Arbeit", „haben Sie Arbeit für mich?"). Es ist diese dreifache Anwendung des Begriffes — als ein Beispiel einer zwei-

fachen Anwendung eines Wortes auf die Inhalte der zwei verschiedenen Kategorien von „Ding" und „Tätigkeit" steht das Wort meines Wissens allein — kein launischer Zufall der Sprache! Dieser dreifach bestimmte Sprachgebrauch zeigt vielmehr deutlich an, daß an der Stelle des Vorstellungsverlaufes, wo das Wort gebraucht wird, an eine besonders innige Verbindung von Zweck, Tätigkeit und Sache gedacht wird, an eine Verbindung, die so unlöslich scheint, daß für jeden ihrer durch andere Begriffe unterscheidbaren Teile oder Phasen ein und derselbe Begriff gesetzt werden kann. Zweck, Tätigkeit und Produkt fließen für den Begriff kontinuierlich ineinander über. Sie werden als ein Ganzes gedacht. Der Zweck scheint nicht über der Tätigkeit stehend und diese lenkend, die Tätigkeit nicht über der Sache als sie gestaltend; die zeitliche und die logische Rangordnung dieser Bestimmungen ist im Begriff der Arbeit völlig verwischt. Die Sache bestimmt in gleichem Maße die Tätigkeit und auch die Tätigkeit den Zweck, ebenso wie dieser Prozeß gegenseitiger Bestimmung auch in umgekehrter Weise verläuft. Marxens Bestimmung der Güter als „geronnene Arbeit", „Arbeitsgallerte" entspricht genau der „psychologischen Atmosphäre" des Begriffes, um ein Wort von Lipps zu gebrauchen. Wir denken in der Tat in dem Produkt gleich die Tätigkeit mit, wie in der Tätigkeit das Produkt. Den Dingen recht nahekommen, sie kräftig anpacken, aber auch kräftig durch sie angepackt werden, im Streben sie unsern Zielideen angleichen, zugleich in sie eingeschmolzen und ihnen selbst ähnlich werden — dies heißt „arbeiten".[1] Noch deutlicher werden diese

[1] Vgl. den Satz Bacons: „Nahna non uisi parendo vincitur."

psychologischen Merkmale des Begriffes, wenn wir an andere Begriffe denken, welche gleichfalls eine produktive Tätigkeit an einem Gegenstande bedeuten, wie zum Beispiel an den Begriff „Schaffen". Hier fehlt diese enge Verbindung zwischen Tätigkeit und Sache; in diesem Worte ist die volle Souveränität der Tätigkeit über den Gegenstand ausgedrückt. Das eine Tätigkeit bezeichnende Wort kann nicht zugleich, zum Substantiv umgebildet, in seiner aktiven Form für das Produkt gebraucht werden. Erst wenn wir die passive Form wählen, also von einem „Geschaffenen" resp. einem „Geschöpf" reden, ist dies möglich. Das Material erscheint bei „Schaffen" gleichsam weicher, nachgiebiger, die Tätigkeit freier, größer, kräftiger. Nicht eine Wechselwirkung von Tätigkeit und Sache, Veränderung der Sache durch die Tätigkeit und Veränderung, teilweise Hinderung der Tätigkeit durch die Eigenart der Sache, wie sie im „arbeiten" liegt, sondern eine Wirkung mit einheitlicher Richtung vom Tätigen zur Sache ist hier gemeint. Das reinste Schaffen ist das „Erschaffen" — die Vorsilbe „er" bedeutet wie auch in den Worten „ersehen", „erspringen", „erkennen" die restlose Erreichung des Zieles —, wo das Material gleichsam zu null geworden. Der Künstler schafft, Gott hat die Welt erschaffen aus Nichts. Im ersten Falle tritt das Material bereits stark in den Hintergrund, im zweiten Falle hat es sich ganz verflüchtigt und Alles ist in die Tätigkeit und ihre Wucht verlegt. Der Gegensatz des Begriffes „Arbeit" zum Begriffe des „Schaffens" leitet uns aber auch auf ein anderes seiner Merkmale über, das, zunächst freilich bloß sprachlich, sich dennoch tief in die Sache hinein fortsetzt. Schaffen ist ein transitives Verbum. Dagegen

ist „arbeiten" ein intransitives Verbum; man sagt nicht, oder nur sprachlich inkorrekt, X arbeitet dies oder jenes. Der Akkusativ drückte zwar früher den Gegenstand aus:[1] „so arbeite ihm nun seinen Acker" (Luther); später (aber nur selten und nur in der passiven Form) auch das Produkt: „der Boden ist gut gearbeitet" (Goethe). In der gebräuchlichen Frage: „Was arbeitest Du hier?" ist dasjenige, wonach gefragt wird, weder Gegenstand noch Zweck, sondern Motiv des Arbeitens. Transitiv gebraucht wird erst das abgeleitete „bearbeiten"; dagegen verbinden wir den Gegenstand mit „an" und „in", wobei wir mit dem „in" stets ein System von Zwecken meinen, das für den Arbeitenden objektiv ist und welchem sich die „arbeiten" genannte einzelne Tätigkeit eingliedert; zum Beispiel „in einer Branche arbeiten", „in einer Fabrik arbeiten" (auch hier ist „in" nicht direkt räumlich gebraucht), „im auswärtigen Amt arbeiten" usw. Mit „an" wird hiergegen der jeweilige Einzelzweck im ganzen des Systems verbunden, dem die jeweilige „arbeiten" genannte Tätigkeit dient, zum Beispiel „an der Berechnung des Kontos arbeiten", „an der Aufstellung einer Statistik arbeiten" usw. Dieser Gebrauch von Präpositionen, welche räumliche Verhältnisse der objektiv gegebenen Außendinge bezeichnen, ist für den psychologischen Gehalt unseres Wortes insofern von Interesse, als damit das Verhältnis von „arbeiten" und dessen Gegenstand und Zweck eine besondere Charakteristik erfährt. Zweck und Gegenstand werden wie ein objektives Naturding an die Tätigkeit gleichsam von außen herangebracht. Die Verbindung des Gegenstandes mit dem Tätigsein ist

[1] Siehe H. Paul „Deutsches Wörterbuch" S. 29.

als eben so locker charakterisiert, wie das variable räumliche Verhältnis eines Dinges zu einem anderen Ding. Diese sprachlichen Tatsachen erstrecken sich, wie gesagt, weit hinein in die Theorien. In besonders interessanter Weise wirken diese sprachlichen Motive in der sozialistischen Werttheorie durcheinander. Einerseits drückt sich dieses lose Verhältnis des Tätigseins und des Gegenstandes in der Bezeichnung der Arbeitskraft als einer „Ware" aus. Eine „Ware" wandert hin, wo man ihrer bedarf, einmal in dieses Zwecksystem, einmal in jenes, wobei ja auch der menschliche Körper in ökonomischer Hinsicht als ein Zwecksystem betrachtet werden kann; sie hat zu dem jeweiligen Zwecke, dem sie dient, ein äußerliches und variables Verhältnis. Anderseits aber ist jene Theorie nur so lange geneigt, solch despektierliche Worte auf das „Arbeiten" anzuwenden, als es sich um die Kritik des Bestehenden handelt. Sowie es sich um die Festsetzung dessen handelt, was sein sollte, erhebt sich dieser eben noch geschändete Begriff zu tragischer Größe. Und nun tritt auch eine Neigung auf, das Wort aufs innigste mit Gegenstand und Zweck zu verbinden, es womöglich transitiv zu fassen, das heißt so, als ob in ihm selbst schon eine Hindeutung auf ein Ziel, ein Objekt, einen Zweck, kurz auf etwas Vernünftiges läge. „Die Arbeit ist die Schöpferin alles Reichtums und aller Kultur" heißt es in dem Gothaer Programm der zozialdemokratischen Partei. Die Arbeit erscheint jetzt als eine „Schöpferin", „arbeiten" als ein „schaffen" in dem vorher von uns gekennzeichneten Sinne. Das Gleiche ergibt sich auch aus der bekannten Werttheorie von Marx, wonach der Wert eines Gutes durch das Maß

der zu seiner Herstellung durchschnittlich notwendigen gesellschaftlichen Arbeitszeit bestimmt ist. Wer arbeitet, scheint hiernach auch schon etwas für die Gesellschaft Nützliches zu vollbringen, auch schon einen vernünftigen Zweck zu haben. So wird Vernunft, Zweckmäßigkeit in den Begriff des Arbeitens aufgenommen, um dann wieder daraus abgeleitet zu werden. Die Gegner dieser Theorie haben — ohne uns in sonstigem mit den subjektivistischen Werttheoretikern als solchen identifizieren zu wollen — jedenfalls darin recht, daß sie das Wort „arbeiten" in seinem wahren, intransitiven Sinne nehmend, der keinerlei Hindeutung auf Ziel, Zweck, Objekt einschließt, sagen: Nicht „arbeiten" schlechthin schaffe Werte, sondern nur jenes bestimmte „arbeiten", das wirkliche Bedürfnisse befriedigt; das Wertmaß eines wirtschaftlichen Gutes sei also nicht die in ihm enthaltene Arbeit, sondern seine Brauchbarkeit, welche der an sich arationalen Tätigkeit, welche man „arbeiten" nennt, ihre Ziele und Objekte setzt. Eine etwaige Definition des Arbeitens als einer „zweckvollen Tätigkeit" wäre also falsch. Das „Vollführen einer Aufgabe" ist zum Beispiel eine zweckvolle Tätigkeit; wir können darum den in diesen Worten enthaltenen Gedanken auch nicht durch das Wort „arbeiten" ausdrücken. Gewiß reden wir, wo es sich um die Durchführung einer auch nur einmaligen Aufgabe handelt, unter Umständen von „arbeiten", wenn wir zum Beispiel von jemand, der eine Reise macht, um eine Person zu einer einzelnen Handlung zu bestimmen, sagen: er ‚arbeite' daran usw." Aber wir meinen hiermit keineswegs das Durchführen der Aufgabe als solches, sondern stets das hierzu nötige, relativ selbständige Mittelsuchen

und -finden. Charakteristisch für den Gebrauch des Begriffes bleibt also auch hier, daß wir dabei von den eigentlichen Zwecken der Tätigkeit wie von etwas Selbstverständlichem, eben einmal Gegebenem abstrahieren, geradeso wie wir bei der Sprechweise, es „arbeite" jemand in diesem oder jenem, das Zwecksystem als ein Objektives an die Tätigkeit herangebracht denken. Sagt uns ein Beamter, er habe heute so und so lange „gearbeitet", so wissen wir, wenn wir sein Amt kennen, auch sofort, was er gearbeitet hat, wenn auch nicht im einzelnen. Diese Voraussetzung eines gegebenen Zwecksystems, das der Begriff „arbeiten" mit sich führt, bringt weiter mit sich, daß „arbeiten" nie eine einmalige, zweckvolle Handlung, sondern stets eine durch ihre Stellung im ganzen des gegebenen Systems und dessen Art näher charakterisierte, ungeschlossene Reihe von Handlungen bedeutet. Alles „schaffen" ist ein Fertigmachen, alles „arbeiten" als solches ist es nicht. Der Bauarbeiter ist mit seinem „arbeiten" nicht fertig, wenn der bestimmte Bau fertig ist, bei dem er eben gearbeitet hat; er geht weiter und gliedert seine Tätigkeit dem Zwecksysteme eines neuen Baues ein. Das Bild eines Künstlers ist „fertig"; das System eines Philosophen oder auch eine erdachte neue Untersuchungsmethode eines Forschers ist „fertig", wenn sie auch der Verbesserung als bloßer Modifikationen wohl zugänglich sein mögen. So liegt im „arbeiten" auch ein Immerwiederansetzen der Tätigkeit, die ihrer Natur nach ungeschlossen, ja unschließbar erscheint. Eben weil in dem Begriffe und seinem Gebrauch von allem Ziel, Ende, Objekt der Tätigkeit abgesehen wird, eröffnet sich in ihm eine Unbegrenztheit der Tätigkeit.

Nimmt man dieses Merkmal mit dem zuvor aufgefundenen des Arationalen zusammen, so ergibt sich die diesem Begriffe eigentümliche Tendenz, zur Bezeichnung einer fortlaufenden und endlosen Herstellung von Produkten anzuwachsen, gleichgültig wie, wo und wem sie nützen oder wen sie besser machen sollen. Es ist bezeichnend genug, daß die Arbeitswerttheorie zuerst[1] von Locke und später von Ricardo aufgestellt wurde, also von liberalen Theoretikern, denen das Produktionsproblem durchaus das Hauptproblem war und für die das Verteilungsproblem im Hintergrunde der Betrachtung stand. Und es ist vielleicht die beste Gewähr für die viel aufgestellte und vielbestrittene Behauptung, daß die Marxistische Lehre ein Kind, wenn auch ein ungeratenes, des Liberalismus ist, daß Marx gerade diese Theorie von dem Ökonomen der „Tauschwerte" übernommen hat. Denn eben in der Unterschätzung jener objektiven Zwecksysteme, wie zum Beispiel „Staat" und „Organisation" sie darstellen, welche dem an sich blinden „Arbeiten" erst seine Ziele geben, das heißt im Mangel an Staatssinn und Mangel an Wertschätzung aller leitend-organisatorischen Funktionen des Unternehmens, treffen sich die sonst konträr erscheinenden Lehren.

Doch verfolgen wir den Begriff des Arbeitens bezüglich dieser eben gekennzeichneten Eigenschaften nun auf einem anderen, recht heterogenen Gebiete, auf dem Gebiete der Wissenschaftslehre. Da zeigt uns dieser mannigfaltige Komplex von vielfach verwirrten Gedankentendenzen, welche wir mit dem Ausdruck „moderne Weltanschauung" zu bezeichnen pflegen, eine merkwür-

[1] Abgesehen von ihrer Vorgeschichte in der patristischen und scholastischen Philosophie.

dige Konsequenz. Das Ideal der posivistischen Logik könnte man mit einigem Rechte als eine reine „Arbeitswissenschaft" bezeichnen. Denn auch hier fehlt die Schätzung objektiver Zwecksysteme, das heißt hier der Methoden und letzten Grundprinzipien der Wissenschaft, und auch hier herrscht die Meinung, daß Methoden und Grundprinzipien ein bloßer Nebenerfolg der wissenschaftlichen Arbeit sei, nicht aber deren Voraussetzung, unter der allein eine gedeihliche Arbeit ermöglicht wird. So sagt Comte (Cours de philosophie positive 1684 I, 39): „La methode n'est pas susceptible d'être étudié séparément des recherches où elle est employée, ou, du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. Tout ce' qu'on en peut dire de réel, quand on l'envisage abstraitement, se réduit à des généralités tellement vagues, qu'elles ne sauraient avoir aucune influence sur le régime intellectuel." Auf denselben Gedanken kommt Lipps in der Einleitung zu seinem Buch „Tatsachen des Seelenlebens" bei Gelegenheit einer zu gebenden Definition der Philosophie hinaus, wenn er sagt, jede Einzelwissenschaft werde und solle die letzten logisch berechtigten Verallgemeinerungen ihrer Forschung selbst ziehen, ähnlich wie die Seiten und Kanten einer Pyramide selbst in einer Spitze zusammenlaufen, ohne daß ein künstlicher Aufsatz nötig wäre. Beide Auffassungen teilen miteinander die logisch-optimistische Auffassung der wissenschaftlichen Einzelarbeit, als läge in dieser schon die natürliche Tendenz, zu einem System heran und zusammenzuwachsen, genau so wie die Sozialisten in den Begriff der wirtschaftlichen Arbeit bereits eine vernünftige Zielstrebigkeit, ein Vermögen, Organisationen zu schaffen,

aufnehmen. Die Methode resp. die letzten Prinzipien, nach denen unser Verstand die Tatsachen der Sinne verarbeitet, sind nicht mehr leitende Potenzen der Arbeit, sondern nur Abstraktionen aus tatsächlich gegangenen Wegen, welche zu erwerben mit Recht als ein müßiges Unternehmen erscheinen darf, da diese Abstraktionen auf den Fortgang der Forschung weder Einfluß haben dürften noch brauchten, wenn sie nicht ohne alle Gründe gewaltsam in alten Bahnen gehalten werden sollte. Eine Vereinigung der verschiedenen tatsächlich in den Wissenschaften in Gebrauch stehenden Methoden in ein Bewußtsein und eine Neuentwickelung derselben (unter Modifikationen der einzelnen Methoden) aus einer Wurzel heraus erscheint hier ebensowenig notwendig als eine organisatorische Leitung der wirtschaftlichen Arbeit. „Staat" und „Methode" werden zu wirkungslosen und über der tatsächlichen Entwickelung mitschwebenden Abstraktionen, zu schmarotzerhaften Eunuchen der „Arbeit". Wie der „wirtschaftlich produktive Faktor Staat" (Ad. Wagner) als solcher verkannt wird, so der wissenschaftlich produktive Faktor „Methode" als solcher. In Wirklichkeit sind alle diese Ableitungen und Behauptungen nur möglich, weil hier in dem Begriff des bloßen Arbeitens die Größen „Vernunft", „Güte", „Wert", „Einheitsstreben" usw. bereits aufgenommen sind, dem bloßen Trieb bereits das Sittliche, der bloßen Wahrnehmung bereits ein logischer Faktor immanent erscheint.[1] Wie uns aber Schmollers

[1] Am deutlichsten und interessantesten ist dieser Gedanke durch Benno Erdmann in seiner Logik I (Halle 1892) vertreten worden. Das Urteil stellt nach Erdmann nur einen „Verlauf von Wortvorstellungen" dar, dem „kein Bedeutungsverlauf entspricht". Die sonst erst dem Urteil zugeschriebene Leistung, aus dem „ungeschiedenen Ganzen" der Wahrnehmung (Sigwart) ein „anschaulich geordnetes Ding mit Eigenschaften" (Erdmann) zu machen, leistet für Erdmann bereits die apperceptive Wahrnehmung. Die Wahrnehmung wird selbst logisiert; siehe hierzu den hierfür charakteristischen Begriff der „logischen Immanenz" des Merkmals im Gegenstand.

historische Arbeiten die Abhängigkeit der Wirtschaftsvorgänge von objektiven Zwecksystemen wie Staat und Gemeinde gezeigt haben, so lehrt auch ein Blick auf die Geschichte der Wissenschaften, wie der Gang der einzelnen Disziplinen von großen Voraussetzungen und Postulaten über das Wirkliche geleitet und nur innerhalb dieser und unter Annahme ihrer Berechtigung erfolgen konnte, und daß dies auch in Zukunft geschehen muß, wenn die Disziplinen nicht nach unendlich vielen Richtungen hin auseinanderstäuben und sich ins Blinde verlieren wollen. Der „Verstand" als ein System zwecktätiger geistiger Strebungen zur Erkenntnis und sein jeweilig bestimmterer Anschluß an die größten unterscheidbaren Tatsachengebiete nach apriorisch einsichtigen Prinzipien sind im Gebiete der Wissenschaft eben diese objektiven Zwecksysteme, welche erst ein ersprießliches „Arbeiten" ermöglichen. Und die allgemeinen Prinzipien sind so wenig vage und so weit entfernt, keinen Einfluß auf die Leitung des Verstandes (s. die oben zitierten Worte Comtes) ausüben zu können, daß schon der erbitterte Kampf, welchen der Positivismus gegen sie geführt hat, erweist, daß er darin sehr charakteristische Behauptungen sieht, welche dem Leben der Wissenschaft ein bestimmtes Gepräge geben, das von dem Gepräge einer „Arbeitswissenschaft" genau unterschieden ist. Hier erweist sich der praktische Idealismus eng zusammengehörig zu dem theoretischen, während in unserem Zeitalter dem ersteren viele sein Recht geben, ohne

sich doch entschließen zu können, hieraus die Konsequenzen für die Theorie zu ziehen. Der Ruf nach einer „freien Arbeit" ist hier und dort gleichbedeutend mit dem Ruf nach einer „blinden Arbeit". Denn es gibt Etwas, wovon „arbeiten" nicht „frei" sein kann, wenn es nicht eine end- und ziellose Anhäufung von Produkten resp. Tatsachen werden will: eben jene objektiven Ideen und Zwecksysteme, in denen es erfolgt. So sehen wir bei dem modernen Begriff der Arbeit durchaus die Neigung, sich den Voraussetzungen gegebener Zwecksysteme zu entziehen; und auf allen Gebieten will es den Anschein gewinnen, als seien diese Zwecksysteme ein Produkt, ein Nebenerfolg der Arbeit selbst, die Prinzipien und Methoden der Wissenschaft ein Nebenerfolg der Einzeluntersuchungen, Staat und Recht ein formaler Effekt aller einzelnen wirtschaftlichen Handlungen; es ergebe sich die Organisation einer Fabrik, die allererst die Tätigkeit der Arbeiter regelt, aus diesem Arbeiten gleichsam von selbst. Aus letzterer irrtümlichen Meinung ergibt sich dann die gleichfalls verkehrte Behauptung, der Gewinn des Unternehmers als des geistigen Herrn dieser Organisation sei gleich Kapitalgewinn, also Gewinn einer an sich toten Macht, während er in Wirklichkeit aus dem lebendiggemachten, organisierten Kapital hervorgeht, welches Organisieren und Lebendigmachen eben Unternehmertätigkeit ist. In all diese Irrtümer verwickelt uns die Überschwenglichkeit der in unserer Zeit mit jenem Worte verbundenen Wertgefühle, unter welchen Vernunft und Zweck in die als „arbeiten" bezeichnete Tätigkeit hineingedacht wird.

Mit dem zuletzt bezeichneten Merkmal des „nicht Fertigmachens" des „Ungeschlossenen" verbindet sich in

unserem Begriffe ein weiteres eng damit zusammenhängendes Merkmal. Arbeiten bezeichnet nicht nur ein immer wieder ansetzendes, sondern auch ein zeitlich gemäß der Sache geregeltes Tätigsein. Es ist nicht ein Tätigsein je nach unserer Stimmung oder individueller Neigung, sondern es ist nach Maß und Art von jenen objektiven Zwecksystemen (hier abgesehen von persönlichen Anordnungen der jeweiligen Leiter) mitbestimmt, „in" denen wir arbeiten. Wenn einer nach seiner Neigung einen Beruf ergreift, selbst wenn einer innerhalb dieses Berufes nach Neigung eine Aufgabe übernimmt, ja sogar wenn ein Industriearbeiter „nach Neigung" in diese und nicht in jene Fabrik geht, so ist dies kein Einwand dagegen. Denn dieses Ergreifen, Übernehmen und in die Fabrik gehen ist ein dem „arbeiten" vorangehender Entschluß. Erst nach ihm beginnt das „arbeiten", und nun verlangt Sache und Organisation eine ganz bestimmte Regelung des Tätigseins, unabhängig von allen unseren Neigungen und Stimmungen, die wir während des Arbeitens haben mögen. Da wir eine Art „prästabilierter Harmonie" zwischen den Erfordernissen der Sache und der objektiven Zwecksysteme und unseren Neigungen nicht annehmen dürfen, so wäre „Arbeiten" im Verhältnis zu Lust und Unlust zunächst als indifferent zu bestimmen, in dem es gleich zufällig ist, ob das jeweils Notwendige mit einer Neigung oder mit einer Abneigung zusammentrifft. Aber auch wenn wir die möglichen Fälle, in denen die Erfordernisse der Sache jeweilig mit Neigung oder Abneigung zusammenträfen, gleich setzten, so fiele für das Unlustmoment doch noch der Umstand in die Wagschale, daß im Gefühle des Freiseins an sich ein Lust-

gefühl gegeben ist und daß sich die Lust, die mit einer selbsterwählten Tätigkeit verknüpft ist, mindert, wenn wir diese Tätigkeit ausführen müssen, auch wenn sie genau dieselbe und an derselben raumzeitlichen Stelle erfolgt, wie die etwa frei gewählte. Auf die Staatsverfassung diesen Gedanken anwendend, sagt einmal Mommsen[1]: „nach dem gleichen Naturgesetz, weshalb der geringste Organismus mehr ist, als die kunstvollste Maschine, so ist auch jede noch so mangelhafte Verfassung, die der freien Selbstbestimmung einer Mehrzahl von Bürgern Spielraum läßt, unendlich mehr als der genialste und humanste Absolutismus." Die freie Selbstbestimmung ist eben ganz abgesehen von ihrem Erfolg für das sich bestimmende Subjekt, der auch durch Zwang erreicht werden könnte, ein Gut an sich. Und so bleibt die Wagschale für das „Arbeiten" stets auf dem Unlustmomente stehen, und es rechtfertigt sich gleichermaßen der Sprachgebrauch, der „arbeiten" vielfach gleich „leiden", „sich abmühen" setzt,[2] als der alte in dem Buche der Menschheit ausgedrückte Völkergedanke, daß die „Arbeit" eine Folge des Fluches sei, der aus dem Sündenfall hervorgegangen. Auch die antike Wertung der Arbeit, wie wir sie bei Plato, Xenophon, Aristoteles, Plutarch vorfinden, birgt in sich — wenn sie auch gewiß für unsere Kultur in dieser Schärfe unmöglich ist und nur für Völker, deren Wirtschaft auf eine Klasse von Sklaven basiert war, möglich war — doch ein unsterbliches Moment, das wir uns durch die schönen, aber flachen Wünsche einiger der Neuzeit angehöriger Denker nicht rauben lassen

[1] Siehe Mommsen „Römische Geschichte", Bd. III, S. 462.
[2] Nach H. Paul „Deutsches Wörterbuch" S. 29.

dürfen. Die Lehre, daß „arbeiten" eine Lust sein könne und solle, findet sich in verschiedenen Graden in fast allen sozialistischen Gedankenkreisen. Als eine Art axiomatischer Basis für sein System hat sie bekanntlich Fourier erwählt. In neuester Zeit hat Adolf Wagner[1] in seiner Analyse der Motive des wirtschaftlichen Handelns des Menschen die Arbeitsfreude als das vierte der fünf „Leitmotive" angeführt. Und zwar werden die Freude an dem im „Arbeiten" enthaltenen „Tätigsein", an der „Arbeit als solcher" und an den „Arbeitsergebnissen", als die lusterzeugenden Elemente aufgeführt. Gegenüber der manchesterlichen Einseitigkeit, nur das wirtschaftliche Motiv für die Arbeit heranzuziehen, dürfte wie die Einteilung der Motive überhaupt auch die Anführung dieses Motives gewiß am Platze sein. Aber auch Wagner bemerkt, daß sich „der Sozialismus auch hier hyperidiologisch über die naturgemäße, oft in den einzelnen technischen Momenten, aber nicht im ganzen technischen Wesen sich verändernde Art der Arbeit, zumal der Handarbeit in der materiellen Produktion hinwegsetze"; und des weiteren, daß man bei der Bestimmung des „Lust-" und „Lastmomentes" der Arbeit über den „naturgemäßen, wenn auch fließenden Unterschied der ‚liberalen', der mehr oder weniger geistigen, dann der leitenden Arbeiten einerseits und der gewöhnlichen, materiellen, der im Arbeitsteilungssystem ausgeübten Handarbeiten andrerseits nicht hinauskomme". Sehen wir in diesen Sätzen auch gewichtige Zugeständnisse, so erscheint es uns doch wünschenswert, daß eine prinzipielle Entscheidung getroffen werde, ob man „arbeiten" im wesentlichen

[1] Siehe „Grundlegung der politischen Ökonomie", I. Bd., S. 86—121.

als eine lustvolle oder als eine unlustvolle Tätigkeit aufzufassen habe. Unsere Auffassung und Bestimmung des Arbeitsbegriffes erleichtert uns dies. Denn je mehr eine Tätigkeit „geistig" und „leitend" ist, je mehr also auch nach Wagner gegenüber der weniger „geistigen" und „leitenden" das Lustmoment in den Vordergrund, das Lastmoment in den Hintergrund tritt, desto mehr verliert sie eben auch den Charakter des „arbeitens". Je mehr der Gesamtkomplex der Bedingungen, welche ein zu erzielendes Produkt voraussetzt, in objektive Mächte fällt, wie bei der Industrie in Maschine und Organisation, bei der Wissenschaft in Instrumente und Methoden, bei der Rechtsprechung in das positive, objektive Recht, bei der Kunst in die technischen Hilfsmittel und den Stil, desto mehr gewinnt die Teilbedingung des subjektiven Tätigseins Arbeitscharakter, und auch desto mehr Unlustcharakter. Ein Tätigsein ist also — ceteris paribus — genau in demselben Maße unlustvoll, als es „arbeiten" ist, so daß man sehr wohl „Unlust" als ein notwendiges Merkmal des Arbeitens betrachten kann, ohne diejenigen Phänomene, die einem tendenziösen Sprachgebrauch das Gegenteil zu erweisen scheinen, zu leugnen. Es wurde den sozialistischen Theoretikern, vorzüglich Marx, oft der Vorwurf gemacht, sie identifizierten bei ihren Deduktionen „Arbeit" mit „Körperarbeit" und vergäßen die „geistige Arbeit". Der Vorwurf erscheint uns um so verkehrter, als er vielfach mit der Bekämpfung des Satzes, daß allein die Arbeit Werte schaffe, auftritt. Denn wird in den Begriff der Arbeit die geistige Produktion und die leitende Tätigkeit eingeschlossen, so dürfte es schwierig sein, gegen diesen Satz zu polemisieren. Das Bezeichnende für die

sozialistischen Theoretiker ist eben nicht, daß sie die geistige Produktion endgültig aus ihrem Arbeitsbegriffe ausschließen, sondern daß sie dieselbe bald einschließen, bald ausschließen, je nachdem es das einemal gilt, die dem „arbeiten" immanente Vernunft und Zweckmäßigkeit, ihren vermeintlichen wertschöpferischen Charakter, zu rechtfertigen, oder je nachdem sie an die durch diese Theorien vertretene wirkliche Menschenklasse, eben die Klasse der körperlich Arbeitenden, denken. So zeigt der sozialistische Arbeitsbegriff stets ein Janusgesicht. In diesem Gedanken jedoch, daß eigentliches „Arbeiten" körperliches Arbeiten sei, hätten diese Theoretiker und die durch sie ausgedrückte Massenstimmung nach unserer Ansicht völlig recht, wenn sie nur bei dieser Begriffsbestimmung blieben, wobei es ihnen dann freilich schwer möglich würde, aus diesem Arbeitsbegriffe „Wert" und „Kultur" zu extrahieren. Das Wort „Arbeiter" ist doch nicht bloß durch eine blinde Laune des Sprachgebrauches (oder gar durch die Arglist einiger Theoretiker) zur sehr bestimmten Bezeichnung der mit elementaren Hantierungen in Industie und Landwirtschaft beschäftigten Menschenklasse geworden. Schon den „Handwerker" unterscheiden wir genau vom „Arbeiter". Es wirkt in diesem Sprachgebrauch vielmehr die völlig richtige Erkenntnis, daß dies diejenige Klasse von Menschen ist, die am meisten „arbeitet", das heißt, deren Tätigkeit weit mehr als die Tätigkeit einer anderen Klasse ein Einordnen in vorgegebene Zwecksysteme ist, und es deswegen tunlich ist, für sie a potiori das Wort „Arbeiter" als spezifische Bezeichnung anzuwenden. Wir pflegen Verba, welche menschliche Tätigkeiten bezeichnen, in zwei Fällen, sie verding-

lichend, zur Bezeichnung der tätigen menschlichen Subjekte anzuwenden: erstens, wenn die betreffende Tätigkeit über Wert und Unwert des gesamten Lebens zu entscheiden scheint, so bei „Mörder", „Retter", „Erlöser", wenn also die einzelne Handlung uns wichtig genug erscheint, um den ganzen Menschen eben als den Täter dieser Tat zu bezeichnen; und zweitens, wenn uns die Substanz in der fortlaufenden mit dem Verbum bezeichneten Tätigkeit aufzugehen scheint, so bei Spieler, Trinker, Läufer usw. So wenig wie einer, der so und so oft täglich trinkt, ein Trinker, oder einer, der läuft, ein Läufer ist, so wenig ist auch einer der arbeitet, ein „Arbeiter". Erst wenn die Tendenz vorliegt, daß ein Mensch im „arbeiten", das heißt im tätigen, regelmäßigen Einordnen ihm von anderwärtsher gegebener Zwecksysteme aufgeht, nennen wir ihn einen „Arbeiter". Der Gelehrte, Künstler, Industrielle, Kaufmann, Handwerker „arbeitet" gewiß auch; aber selbständige vernünftige Zwecksetzung läßt das spezifische „arbeiten" bei diesen Berufen mehr zurücktreten. So erweist sich der Sprachgebrauch auch von diesem Gesichtspunkte aus als vernünftig.[1] Im übrigen dürfte es sich empfehlen, anstatt des Begriffspaares „körperliche" und „geistige" Arbeit das Begriffspaar „qualifizierte" und „nichtqualifizierte" Arbeit in die Wissenschaft einzuführen, soweit dieses noch nicht geschehen ist. Zwar haben beide Begriffspaare das Bedenkliche

[1] Hierbei soll keineswegs die Voraussetzung gemacht sein, daß der Sprachgebrauch stets ein logisches Produkt sei. Nur dies darf uns, — dies aber auch rechtmäßig —, als eine wohlbegründete Methode gelten, ihn so lange, als es zwanglos möglich ist, aus logischen Motiven zu erklären, so daß also auf alle Fälle ceteris paribus die Beweislast demjenigen obliegt, der ihn aus alogischen Motiven erklären will.

an sich, Gegensätze zu fingieren, wo kaum merkbare Übergänge sind; aber auch in dieser Hinsicht hat das zweite Paar dies voraus, daß sich seine Glieder komparieren lassen, man also wohl von einer qualifizierteren Arbeit, von Qualifikationsgraden, nicht aber von einer „körperlicheren" oder „geistigeren" Arbeit, oder von „Körperlichkeitsgraden" usw. der Arbeit reden kann. Abgesehen hiervon, decken sich die beiden Begriffspaare auch sonst nicht. Denn wenn sie auch insofern zusammenfallen, als diejenigen Eigenschaften eines Menschen, welche ihn zu einer Arbeit mit höherem Qualifikationsgrad befähigen, meist geistiger Art sein werden, (da der Geist überhaupt ein viel stärkeres principium individuationis ist als der Körper), so ist doch dies keineswegs notwendig. Auch ein Flößer oder ein Steinträger ist ein qualifizierter Arbeiter gegenüber einem Industriearbeiter, da er körperliche Eigenschaften haben muß, welche nicht menschliche Durchschnittseigenschaften sind. So führt überhaupt das Begriffspaar „qualifizierte" und „weniger oder mehr qualifizierte" Arbeit keinen Wertgegensatz ein, während ein solcher mit dem anderen Begriffspaar „geistige und körperliche" Arbeit verknüpft ist. Daß aber ein solcher Wertgegensatz in rein volkswirtschaftlichen Zusammenhängen vermieden werde, erscheint deswegen als nützlich, weil bei Nichtbeachtung des Unterschiedes dieser beiden Gegensätze es leicht den Anschein gewinnt, daß ein Mensch, welcher eine höhere Anzahl solcher Eigenschaften in sich vereinigt, welche zur Leistung der einmal vorhandenen Aufgaben (welche stets historisch durch die Eigenart der Kulturlage und auch räumlich durch die Besonderheit des Landes

begrenzt sind) nötig sind, auch der geistig Höherstehende sei. So gerät man leicht in das Fahrwasser der darwinistischen Ethik, welche den an eben vorhandene Aufgaben am besten mit seinen Eigenschaften „Angepaßten" auch als den geistig und sittlich Besseren ansieht.

Weitere Merkmale des Begriffes „arbeiten" ergeben sich durch eine Untersuchung seiner Stellung zur Erkenntnis des „Wofür" der Tätigkeit. Dieses „Wofür" zerlegt sich wieder in die Frage nach der Stellung des einzelnen Arbeitsproduktes in dem Ganzen des fertigen Gegenstandes, dessen Teil es sein soll, und in die Frage nach den Menschen, resp. ihren spezifischen Eigenschaften und Bedürfnissen, für die gearbeitet wird. Bezüglich der ersteren Frage liegt in dem Begriffe des Arbeitens kein besonderer Hinweis. Ob dieses Ganze in seinem besonderen normierten Verhältnis zu dem Teile bekannt, das heißt für den Arbeitenden subjektiv bekannt geworden ist oder nicht, darüber kann dieser Begriff Nichts entscheiden. Ob ein Arbeiter in einer Maschinenfabrik weiß, welchen mechanischen Zweck die von ihm verfertigte Schraube im ganzen der Maschine erfüllen soll oder ob er es nicht weiß, in beiden Fällen „arbeitet er an der Schraube" so, wie dies von ihm gefordert ist. Ja, selbst wenn er es weiß, so darf dies Wissen keinerlei Einfluß auf seine Tätigkeit üben, denn wenn alle einzelnen Arbeiter ihren besonderen Überlegungen bei der Bearbeitung ihres jeweiligen Gegenstandes Folge gäben, so würde freilich in den fertigen Teilen mehr intellektuelle Kraft aufgespeichert sein, als wenn dies nicht der Fall ist, aber es wäre doch kaum anzunehmen, daß die Teile in diesem Falle zueinander

passen würden! Ein noch so schlechter Arbeitsplan mit detaillierten Aufstellungen der Teilarbeiten würde sich auf den letzten Zweck hin angesehen immer noch besser erweisen, als die willkürliche Zwecksetzung von seiten der einzelnen Arbeiter mit noch so viel individuellem Nachdenken. Viele technisch noch so gut durchgebildete Arbeiter würden die schlechteste Organisation mit wenigen ungebildeten Arbeitern nicht ersetzen. Das Wort Schillers

„Das ist's ja, was den Menschen zieret
Und dazu ward ihm der Verstand,
Daß er im innern Herzen spüret,
Was er erschafft mit seiner Hand"

hat eben auch seine fragwürdige Kehrseite. Es kommt dann eben soweit, daß das liebe Herz resp. der individuelle Verstand die Arbeit leitet und so leitet, daß der Teil nicht mehr ins Ganze paßt, in das er sich nach seiner Bestimmung doch einfügen soll. Ein bekanntes militärisches Scherzwort des Vorgesetzten zu dem „Ich habe gedacht, . ." des Untergebenen sagt: „Ochsen denken, Menschen wissen", und man muß sagen, daß dieses drastische Soldatenwort für das eigentliche „arbeiten" mehr Wahrheit enthält als die obige poetische Stelle! Man wird also wohl sagen dürfen, daß die Kenntnis des sachlichen „Wofür" den rechten Arbeitscharakter der Tätigkeit eher gefährdet als fördert. Auf alle Fälle ist ein Spekulieren auf den eigentlichen Endzweck der Teilarbeit, soweit dies auf das Arbeiten selbst einen Eindruck gewinnt, schädlich. Das System der die Einzelaufgaben bestimmenden Arbeitsordnung hat eben ganz abgesehen von der Summe der Werte seiner einzelnen Bestimmungen einen Eigenwert.[1]

[1] Ich kann mich nicht entschlagen, hier beizufügen, daß dieser Gedankengang für alle Arten von Satzungen, auch für die des Rechtes, seine

Wenn es als erwiesen betrachtet werden kann, daß ein Wissen des sachlichen „Wofür" nicht nur unnötig, sondern — entsprechend dem psychologischen Grundsatze, daß ein Wissen, das in der Tätigkeit des betreffenden Subjektes keinen Ausdruck gewinnen soll, sich dennoch einen solchen zu verschaffen tendiert — sogar schädlich ist, so könnte eingewandt werden, daß dieser Erweis nur gültig ist für solche Produktion, welche arbeitsteilig erfolgt. Denn wo immer ein Produkt von einem Einzigen hergestellt werde, da müsse auch die Erkenntnis des Zusammenhangs aller seiner Teile vorhanden sein. Dieser letzte Satz ist natürlich völlig richtig. Aber er ist prinzipiell kein Einwand gegen unsere Thesis. Er ist es deswegen nicht, weil jegliches „arbeiten" eine sogenannte Arbeitsteilung bereits voraussetzt. Dieser Satz mag paradox erscheinen; aber dasjenige, was ihn paradox erscheinen läßt, ist nur ein Trug, den die Sprache hervorbringt, die den Anschein erweckt, es gehe die Arbeit einer Arbeitsteilung auch sachlich vorher, während in Wirklichkeit nur das Wort „Arbeitsteilung" von dem Wort „Arbeit" abgeleitet ist. Wir hatten gesehen, daß das Wort Arbeit in dreifachem Sinne gebraucht wird als Tätig-

Gültigkeit hat. Es ist eine falsche und verderbliche Lehre, wenngleich sie seit Ihering im Schwunge ist, daß der Zweck der Schöpfer des Rechtes sei. Das Recht ist eine alle Zwecke mitbestimmende Kraft, also auch jene Zwecke mitbestimmend, für welche es vorgeblich nur ein „Mittel" sein soll. Wäre es anders, so müßte jedem Staatsbürger gestattet sein, den Zweck des Rechtes direkt zu verfolgen, und das Mittel Recht zu verwerfen, wenn er es für ein schlechtes Mittel hält. Nur von Wesen, die unter keinerlei menschliche Rechtsbestimmungen fallen, könnte gesagt werden, sie könnten ein zweckmäßiges Recht geben. Wesen, deren Handlungen unter das System der Rechtssatzungen fallen, sind in allen ihren Zwecken bereits durch dieses System bestimmt, also auch in solchen Zwecken, welche eine Angliederung neuer Gesetze an das geltende System verfolgen.

keit, Produkt und Aufgabe. In dem Worte „Arbeitsteilung" ist es nicht im ersten Sinne gebraucht; denn eine Tätigkeit als solche kann nicht geteilt werden; auch nicht im zweiten Sinne, denn das Produkt, das es ja herzustellen galt, soll nicht geteilt werden. Bleibt also nur der dritte Sinn; und in diesem ist es allerdings im Worte „Arbeitsteilung" verwendet: es bezeichnet die Teilung einer Aufgabe in einzelne Aufgaben. Nun ist aber die einfachste Teilung einer Aufgabe, welche noch im Einzelwesen verlaufen kann, diejenige zwischen Zweck und Mittel. Diese genügt jedoch noch keineswegs, um von einem „Arbeiten" zu reden. Erst wenn das Mittelsuchen und -finden eine objektive Regelung erfährt, wodurch die Mittel zu relativ selbständigen Zwecken werden, wenn also die Teilung der Aufgabe schon weiter gediehen ist, reden wir auch bei der Tätigkeit eines Einzelnen von einem „arbeiten", (ohne daß bereits die Teilaufgaben an mehrere Personen verteilt wären). Auch für diesen elementarsten Fall eines Arbeitens gilt bereits unsere Thesis. Denn wenn auch dieser Einzelne wissen muß, wie seine verschiedenen Einzeltätigkeiten sich zuletzt auf den einheitlichen Zweck beziehen müssen, so darf er doch nicht während des „Arbeitens" selbst diesen letztbeabsichtigten Zustand im Geiste haben, sondern nur den nächstbeabsichtigten, wenn er nicht „jeden Schritt vor dem vorhergehenden" machen will. So ist, wenn auch der Zweck als Ganzes seinem Bewußtsein überhaupt noch als ein Wissen angehört, dieses Wissen doch während des Arbeitens nicht vorhanden. Dem „arbeiten" als solchem ist also auch hier, wenn auch dasselbe Subjekt, das „arbeitet", den Zweck bestimmte und demgemäß

kennt, der Zweck ein Objektives, das vorausgesetzt ist bei allem „arbeiten" und das auf dieses gleichsam von außen her als eine bestimmende Kraft einwirkt. Der Zweck hat, wenn er gleichwohl an sich der Prüfung und inneren Diskussion zu jedem Zeitpunkt (also auch während des Arbeitens) unterliegen kann, für dieses „arbeiten" dennoch eine Art axiomatischen Charakters; diese Teilung der Aufgabe in einen, sagen wir einmal, praktisch axiomatischen Zweck und ein ihm gemäß geregeltes, fortlaufendes Mittelsuchen ist also auch im elementarsten Falle vorhanden. — Spätere theologische und philosophische Reflexion hat mit Recht den Arbeitscharakter, den das Erschaffen der Welt durch Gott durch eine Teilung dieser Aufgabe in sechs Tagen gewinnt, als eine mit der Majestät Gottes und der Einheit der Welt nicht zusammenstimmende Lehre zurückgewiesen und das Erschaffen in die Form eines einheitlichen, augenblicklichen Willensaktes verlegt. — Tritt nun aber im weiteren Verlaufe der Aufgabenteilung der einheitliche Zweck aus dem Bewußtsein der einzelnen Tätigkeiten völlig heraus, so wird das Tätigsein natürlich noch in ganz anderem Sinne zu einem „arbeiten": der Zweck, der vorher nur für Teile des seelischen Verlaufes objektiv war, aber diesem doch immer noch angehörte, wird nun für das ganze Subjekt objektiv. Der immer loser werdende Zusammenhang wird zuletzt völlig zerrissen; zunächst freilich nur in der Weise, daß die für die Arbeitenden objektiven Zwecke doch auch noch subjektive Zwecke sind, subjektiv für den Leiter des Ganzen. Die Anzahl von Zwecken, die zum Beispiel für wenige Feudalherrn subjektiv, für die große Anzahl Abhängiger objektiv sind, wandern im Laufe

des Entwicklungsvorgangs auch aus diesen Subjekten schließlich in ein einziges Subjekt hinein, in den absoluten Monarchen, dessen natürliche Ohnmacht zur Bändigung so vieler Mittel durch die Harmonielehre des Deismus, resp. seine Konsequenzen für die Staatslehre, gestützt wird. Damit ist freilich der objektive Zweck, der früher an die Einzelnen herantrat, als solcher geleugnet, und die Folge ist, daß der objektive Zweck in die Triebstruktur der einzelnen Subjekte selbst hineinverlegt wird. Das ist die Weltanschauung des Liberalismus, die Betrachtung des Wirtschaftslebens als eines natürlich-vernünftigen Mechanismus: Wer rein für sich „arbeitet", „schafft" damit schon, ohne noch ein Weiteres zu tun, an einem „bestmöglichsten" Zustand der menschlichen Gesellschaft. Ein objektiver Zweck wirkt bereits in seinem scheinbar nur subjektiven Mittelsuchen. Damit ist der erste Zustand, in welchem Zweck und Mittel in den einzelnen Subjekten sind, wieder erreicht, aber im Gegensatz hierzu nicht so, daß der Zweck als ein an das „arbeiten" im Subjekt selbst herantretender dieses regelt, sondern er ist in das „arbeiten" schon als eine geheimnisvoll kooperative Macht hineingedeutet. Erst die Erkenntnis und die Erfahrung, daß aus einer solchen Anschauung und Praxis eine Anarchie des Wirtschaftslebens folgt, zeigt, daß dieser objektive Zweck in dem subjektiven Mittelsuchen aller Einzelnen tatsächlich nicht vorhanden, daß er eine ungeheure Mystifikation gewesen ist. So entwickelt sich aufs neue die Forderung nach einer „planvollen" Gestaltung des Wirtschaftslebens, d. h. eben nach objektiven Zwecksystemen, welche das „Arbeiten" regeln.

Wer aber soll diesen objektiven Plan nunmehr setzen?

Einzelne Herrenmenschen wie zur Zeit des Feudalismus? Dem widerspricht die gesamte Entwickelung des neueren Geisteslebens, wie auch die Entwickelung des modernen Staates. Ein Einziger, etwa ein absoluter Monarch, bedurfte schon bei der noch wenig entwickelten Wirtschaft des 18. Jahrhunderts der Unterstützung durch einen allgemeinen Glauben an die schon ohne sein Eingreifen vorhandene natürliche Güte der aus allen Banden entlassenen wirtschaftlichen Strebungen. In einem noch entwickelteren Wirtschaftsleben, dessen Subjekte diesen Glauben nicht mehr haben, da ihn die Erfahrung widerlegt hat, vermag ein Einzelner erst recht nichts. So sollen die objektiven Zwecke jetzt in allen Einzelnen sein, da sie in Einigen oder in Einem nicht sein können; und sie sollen zugleich nicht in allen einzelnen Subjekten sein, da sie eben doch objektive Zwecke für diese Einzelnen sein sollen. In dieser Antinomie steckt der auf seinen formalsten Ausdruck gebrachte philosophische Gehalt der sozialen Frage. Ihre Auflösung kann nur auf eine Weise erfolgen, nämlich, daß in den Subjekten selbst ein Objektives auftritt und wirkt, nur eben nicht in dem Sinne, in dem es sich der Liberalismus dachte, daß nämlich in dem bloßen „arbeiten" selbst dieses objektive Zweckstreben im geheimen mitgegeben sei, — sondern so, daß es diesem, sich strenge von ihm abscheidend, gegenübertritt. Es ist also ähnlich wie in dem elementarsten Falle der im Subjekte verbleibenden Arbeitsteilung, aber doch wieder in anderer Weise; insofern nämlich in anderer Weise, als durch die im Subjekt auftretenden objektiven Zwecke nicht das Arbeiten nur dieses Subjekts selbst geregelt wird, sondern das „Arbeiten" aller. Neben das „Arbeiten" tritt also als ein Neues eine Pflicht zu energischem Mitschaffen an der rationellen Vervollkommnung des gegebenen Staates, der als das Medium erscheint, durch welches die von allen Bürgern als objektiv gültig für alle Bürger erkannten Zwecke auf alle Bürger in der Form eines systematischen Ganzen zurückwirken. Verfassungsmäßig ermöglicht ist zum Beispiel dieses Postulat im Deutschen Reiche durch ein allgemeines Wahlrecht.[1]) Verwirklicht kann es nur werden durch Volkserziehung und Volksbildung. Doch es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf diese Frage näher einzugehen und über das „Wie" dieser Volkserziehung zu reden. Nur soviel ist gewiß: Diese Erziehung muß ihr Schwergewicht in der praktischen Philosophie im weitesten Sinne, in den sittlich-rechtlich-politischen, nicht also in den naturwissenschaftlich-technischen Disziplinen, haben. Wir erinnern hierbei an das, was oben über das technische Wissen des Arbeiters gesagt worden ist.

Wie stellt sich nun obige Entwickelung zur oft berührten sozialistischen Theorie? Dieser ist offenbar der Vorwurf zu machen, daß sie die gekennzeichnete Antinomie, anstatt sie in ihrer vollen Schärfe anzuerkennen, mühselig zu verdecken sucht. Sie hat sich das Schwergewicht der Frage, mit der jede Kritik unserer Gesellschaftsordnung beginnen sollte, niemals klar gemacht. Diese Frage heißt: Wie ist ein politisch und rechtlich die objektiven Zwecke mitgestaltender Mann als ein „Arbeiter" möglich? Oder

[1] Ohne auf die uns in diesem Zusammenhange fernliegende Frage einzugehen, ob ein gleiches Wahlrecht vernünftig oder unvernünftig ist, ist doch zu bemerken, daß aus den gegebenen Prämissen die Notwendigkeit eines gleichen oder gar eines geheimen Wahlrechts nicht folgt.

die bereits gegebenen Gedanken in die Frage kurz mithereingenommen: Wie ist es möglich, daß ein Mann, der seine Tätigkeit widerspruchslos und ohne Wissen des sachlichen „Wofür" gegebenen Zwecksystemen, die ohne irgendwelchen innigeren Zusammenhang mit seinen Neigungen an ihn herantreten, an bestimmter zugewiesener Stelle einzufügen hat und der die Tendenz hat, in diesem stets wiederholten Einfügen aufzugehen, zugleich ein solcher Mann sei, der die höchsten politischen und rechtlichen Ziele mitbestimmen kann? Dadurch daß die sozialistische Theorie schon in den Begriff des Arbeitens selbst Vernunft und Zweck aufnahm, die Arbeit nach ihr an sich werterzeugend, organisationshervorbringend und in letzter Instanz sogar rechtsgestaltend erschien, der „Überbau" von Politik und Recht so sich gleichsam von selbst durch die reine ökonomische Tätigkeit gezwungen fortwälzte, dadurch war auch die politische Tätigkeit und die gesetzgeberische Funktion des Arbeiters selbst zu einem nebensächlichen Ausdruck seiner Arbeit heruntergedrückt. Der wuchtige Ernst staatsbürgerlicher Pflichten kam hier zu keiner Bedeutung. Darin war und blieb man liberal, daß man einen selbständigen, kräftigen Staat verabscheute, wenn man auch all das wünschte, was nur ein solcher Staat zu leisten fähig ist. Freilich gerieten hierdurch Tat und Theorie in die grausamsten Widersprüche. Denn gemäß dieser Theorie hätte die verfassungsmäßige Stellung der Arbeiter im Staat ja selbst ganz belanglos erscheinen müssen, und im Vertrauen auf die der bloßen „Arbeit" immanente Kraft der Rechtsbildung hätte, streng logisch weitergedacht, eine Wegnahme des allgemeinen Wahlrechts der deutschen Arbeiterpartei als etwas sehr

Gleichgültiges erscheinen müssen. Daß dies nicht der Fall war noch sein wird„ ist gewiß ebenso vernünftig als es ein Zugeständnis ist, daß die Rechtsstellung einer Person wie einer Partei etwas ist, was nicht sozusagen analytisch in ihrer ökonomischen Stellung und Lage mitinbegriffen ist, sondern synthetisch als etwas sehr Wichtiges und hiervon völlig Unabhängiges hinzukommt. Damit eben hebt sich das Dogma von der zweckgestaltenden Kraft der Arbeit selber auf, daß zur Arbeit hinzu stets noch eine politische Gleichheit bezüglich der Beeinflussung der Gesetzgebung verlangt wird. —

Sehen wir nun, wie es sich mit dem „Wofür" im zweiten angegebenen Sinne verhält, d. h. also, ob und wieweit der moderne Begriff der „Arbeit" und des „Arbeitens" einen Hinweis auf die Menschen, resp. ihre Bedürfnisse enthält, für die gearbeitet wird. Wir unterscheiden zunächst scharf zwischen dem wirklichen Schicksal eines Gutes und der Absicht, welche derjenige hat, der es produziert hat. Je mehr die Möglichkeit verschwindet, dieses Schicksal zu erkennen, desto mehr auch die Möglichkeit, die letzte Stelle, an der das Produkt seinen Zweck durch Befriedigung realer Bedürfnisse erfüllt, in die Absicht aufzunehmen. Am einfachsten liegt die Sache noch bei der Arbeit auf Bestellung und solcher, die Bedürfnissen dient, aus denen heraus das Schicksal des Produktes von vornherein schon bestimmt werden kann. In letzterem Falle hat es die Ethik leicht; sie bezeichnet ein Arbeiten, das unsittlichen Bedürfnissen dient, einfach als „schlecht." Wer obszöne Bilder verfertigt oder verhandelt, gewerbsmäßige Kuppelei betreibt, sich mit Auskund-

schaften von Familiengeheimnissen im Privatinteresse abgibt usw., dessen „Arbeiten" ist unsittlich. Aber freilich sind diese Fälle, wo schon aus der Eigenart des Produktes oder der Zwecke auf den sittlichen Charakter der Arbeit geschlossen werden kann, sehr selten. Denn die sittlichen Qualitäten der Menschen beruhen viel weniger auf dem Mangel oder dem Besitzen unsittlicher Bedürfnisse schlechthin, als auf den Maßen und den Verhältnissen der Bedürfnisse untereinander; weshalb es auch wohl zu verstehen, wenn auch nicht völlig zu rechtfertigen ist, daß bedeutende Ethiker (vor allem Herbart, auch Kant im großen und ganzen) das Gute in einem rechten Verhältnis der Triebe untereinander gesehen haben. Ebenso selten sind im industriellen System die Arbeiten auf Bestellung; aber selbst diese können für die sittliche Schätzung des „Wofür" nicht in Betracht kommen, wenn nicht die Personen, welche bestellen, dem Arbeitenden bekannt sind und weiterhin die Verwendung des Gutes, das sie kaufen, angegeben wird, d. h. in Fällen, welche die wirtschaftliche und sonstige Entwickelung (vorzüglich die des Verkehres) zu ganz vereinzelten gemacht hat. In allen anderen Fällen der Bestellung und in der ungeheuren Anzahl der Fälle, wo das Arbeitsprodukt noch durch andere arbeitende Hände geht, wie in jenen, wo für den freien Marktverkehr produziert wird, ist es ganz ausgeschlossen, daß der Arbeitende einen auch nur einigermaßen klaren Begriff von den Personen, ihren sittlichen Charakteren und der Gliederung ihrer Bedürfnisse bekommt, denen sein Arbeitsprodukt zum Gebrauche oder Verbrauche dient. Er mag sich die billige, konventionelle Vorstellung machen, daß er für das dunkle Etwas, das man „Gesellschaft" nennt,

oder für das noch dunklere Etwas, das man „Menschheit" nennt, arbeitet; aber er wird, wenn er frei von dem mystischen Pathos, das der Zeitgeist mit diesen Namen verbindet, nachdenkt, sich gestehen müssen, daß diese Größen seinem Verstande mindestens ebenso transzendent sind wie die mythologischen Vorstellungen der alten Germanen! Daß freilich diese dunklen Vorstellungen zum Objekt der sittlichen Rechtfertigung des Arbeitenden vor sich selbst bezüglich seines Arbeitens wurden, dies läßt sich andererseits wohl begreifen; für irgend Etwas, so schien es, mußte er doch arbeiten. Die Vorstellung, daß er sein mit Mühe, zuweilen wohl sogar mit Liebe hergestelltes Produkt dem blinden Schicksal eines nur durch Angebot und Nachfrage mechanisch geregelten Marktverkehres überließe, daß er seiner arbeitenden Hände und zuweilen wohl auch Seele Kind hinausstoße in eine ganz dunkle und unsichtbare Welt, in der es Mittel zum Bösesten und zum Besten werden könnte, eben diese Vorstellung war für den Arbeitenden unerträglich. Die gefühlsmäßige Reaktion auf eine solche Lage war, daß ihm diese dunkle Welt, dieses nur geahnte, immer nur in einem minimalen Fragmente und auch hier nur äußerlich sichtbare Gewirre von kaufenden und verkaufenden, genießenden und dahinlebenden Menschen zu einem Götzen wurde, dessen jeweilig sichtbarer Teil ihm zwar gering dünkte, dessen unsichtbarer geheimnisvoller Teil jedoch würdig und erhaben genug schien, für ihn zu leben und zu arbeiten. Eine Frage nach der sittlichen Qualität der „Gesellschaft" selber hatte ihren Sinn nun ebenso verloren, wie für die mittelalterlichen Scotisten die Frage nach der sittlichen Qualität Gottes oder für Hobbes die Frage nach den sittlichen

Qualitäten des absoluten Monarchen. Die „Gesellschaft" war selbst Gott und absoluter Monarch, summum bonum, das absolute Prinzip des Sittlichen, an dem der sittliche Wert des Einzelnen erst gemessen wurde. Erst in bezug auf sie bekam jeder Einzelne sein sittliches Licht und seinen sittlichen Schatten. Sie war die Sonne der sittlichen Welt, kein Wort, sondern eine leibhaftige Realität, ein höchstes Wesen (grand Être). Kurz es wurde das äußerst fragwürdige und dunkle Prinzip angenommen, daß das Sittliche nur in der Verbindung der Menschen liege, nicht in diesen selbst, daß sich die Gesellschaft grundsätzlich von allen Einzelnen unterscheide. Die einfache Folge dieses Satzes war, daß dann auch alle Einzelnen sittlich schlecht sein könnten, ohne daß hierdurch die Gesellschaft den Charakter eines summum bonum verlöre. Nach dieser Auffassung schwebt die Gesellschaft immer in den reinen Höhen des Guten, mag es mit den Einzelnen (deren zusammenfassender Begriff sie ist) stehen, wie es will. Betrachtet man diesen Gedanken für sich, ohne an seine Entstehung zu denken, so ist er freilich nur eine ungeheuerliche Absurdität, ein Begriffsrealismus, der sich auf dem Hintergrunde der vorzüglich naturwissenschaftlichen Bildung seiner Vertreter und deren nominalistischen Tendenzen nur um so komischer ausnimmt. Betrachtet man ihn dagegen auf die bereits angedeuteten Motive seiner Entstehung hin, so erscheint er zum mindesten begreiflich. In ihm rechtfertigt sich jener moderne Arbeiter, der nicht weiß, wofür er arbeitet, aber doch auch für das Gute arbeiten möchte. Mit diesen Begriffen „für die Gesellschaft", „für die Menschheit" verbunden, bekam der Begriff des

Arbeitens noch einen Beigeschmack von immanenter Vernunft und Güte. Aber auch in diesem Punkte ist dieses Mitdenken von Vernunft und Güte als unrechtmäßig zu bezeichnen. Sogar Max Stirner, was er auch sonst in Leben und Denken verfehlt haben mag, hätte vor diesem Irrtum behüten können; denn er hatte das hochanzuschlagende Verdienst, Feuerbachs Begriff „Mensch" und „Menschheit", diesen mit bunten und tönernen Phrasen aufgezäumten Götzen, zu zersetzen und einmal wieder die klare Wahrheit zu lehren, daß die sogenannte „Menschheit" aus Hinz, Kunz und Peter bestehe! Arbeiten für die Gesellschaft ist nur dann ein gutes Arbeiten, wenn zuvor festgestellt ist, daß diese Gesellschaft aus guten Menschen besteht. Dieser Satz bleibt richtig, wie immer sich auch die Verhältnisse komplizieren mögen, wie schwierig es technisch auch immer sei, dies festzustellen. Und ebenso ist ein „nützliches Glied der Gesellschaft" ein Vermehrer des Bösen, wenn diese Gesellschaft, deren Glied er ist, aus bösen Menschen besteht. „Gesellschaft" und „Menschheit" sind wie jeder Einzelne nicht Prinzip, sondern Material, Objekt sittlicher Schätzung. Aus den gegebenen Sätzen folgt: Da in dem bloßen „Arbeiten" und desgleichen im Abgeben der Arbeitsprodukte keine Gewähr dafür liegt, daß die Arbeitsprodukte sittlichen oder wenigstens keinen unsittlichen Zwecken dienen, so ist es Pflicht jedes Arbeitenden, danach zu sehen und mit seinen Kräften dafür einzutreten, daß das Produkt an seiner letzten Stelle sittlichen Zwecken diene. Wenn uns nun jemand antwortete, daß diese Aufgabe unmöglich direkt zu erfüllen sei, so wäre dies zu selbstverständlich, als daß man einen solchen Einwand

einer Antwort zu würdigen hätte. Aber es wäre nicht im mindesten ein Einwand gegen den Satz selbst. Denn auf welchen technischen Umwegen und bis zu welchem Grade auch immer die einfachen sittlichen Postulate zu erfüllen sein mögen, so bleiben sie selbst doch von felsenharter Gewißheit und lassen sich als Postulate nichts abhandeln. Daß die Arbeitsprodukte sittlichen Zwecken dienen, kann von dem Arbeitenden selbst bezüglich seines eigenen Produktes nicht bestimmt werden; aber dies ist auch nicht dadurch garantiert, daß diese Produkte gesellschaftliche Bedürfnisse schlechthin befriedigen. Jedoch in seiner Eigenschaft als Staatsbürger kann jeder Arbeiter durch die aus dieser Eigenschaft fließende Funktion, die Gesetzgebung zu beeinflußen, sorgen, daß dies geschehe, so zum Beispiel bei Gelegenheit einer Schulgesetzgebung, einer Steuer- oder Zollgesetzgebung oder einer Gesetzgebung bezüglich des Zivil- oder Strafrechts durch Wahl eines bestimmten Abgeordneten, von dem er glaubt, er werde für seine Überzeugung in dieser Sache eintreten und dies Ziel zu erreichen suchen. Wie groß auch die Reihe der Instanzen sein möge, durch die hindurch er jenem sittlichen Postulate diene, und wie weit der Erfolg auch gegenüber diesem letzten Ziele zurückbleibe, so bleibt es doch ein letzter Leitsatz für jeden Arbeitenden, daß es wünschenswert sei, daß sein Produkt in die Hände guter Menschen gelange, resp. daß diejenigen Menschen, in deren Hände es tatsächlich gelangt, gut werden. Und nur wenn er, was an ihm ist, sich solches zum Ziele setzt und nach seinem besten Wissen demgemäß handelt, ist sein „arbeiten" ein sittlich gerechtfertigtes Tun, wogegen es dies keineswegs ist, wenn er sich mit

der dunklen Redewendung zufrieden gibt, er arbeite zur Befriedigung „menschlicher" oder „gesellschaftlicher Bedürfnisse". Denn in dem Worte „gesellschaftliche Bedürfnisse" sind auch die Bedürfnisse zu der ganzen Summe sittlich negativer Handlungen mitinbegriffen, welche gemäß der Moralstatistik in der Gesellschaft einer gegebenen Zeit vorzukommen pflegen, da eben die Menschen zu allem, was sie tun, irgendein „Bedürfnis" haben, da sie es sonst nicht getan hätten. Auch die vielfach übliche Ausdrucksweise, arbeiten sei sittlich, wenn es „wahren" Bedürfnissen diene, kann hier nicht genügen. Denn jedes Bedürfnis, das eine Tatsache menschlichen Bewußtseins ist, ist, wenn diese Tatsache, sei es von diesem Bewußtsein selbst oder aber von einem anderen, als solches erkannt wird, auch ein „wahres" Bedürfnis. Nur wo der dem sogenannten „ontologischen Beweise" zu Grunde liegende, aber mit diesem leider keineswegs zu Grabe gestiegene metaphysische Gedanke, es gebe Grade der Realität und damit auch der Wahrheit, noch Wirksamkeit auf den Gedankengang übt, ist diese verfehlte Rede von den „wahren" Bedürfnissen möglich.

Nach dem bisher Gegebenen wird wenigstens dies klar sein, daß der Imperativ „Du sollst arbeiten" schlechthin ohne nähere bedingende Angaben kein sittliches Gesetz sein kann. Wie alles mittelbare Tun — und wir sahen, daß „arbeiten" durch und durch ein mittelbares Tun ist — ist die sittliche Qualität der Arbeit abhängig von Zwecken, und zwar von den Zwecksystemen der Organisation und des Rechtes. Erst wenn diese festgestellt und gewürdigt sind, kann über die sittliche Qualität des Arbeitens selbst füglich ge-

redet werden, genau ebenso, wie über den Wert eines wissenschaftlichen Experimentierens erst geredet werden kann, wenn eine Methode hierbei leitet. Nur wenn eine Fabrikorganisation beispielsweise bezüglich Arbeitsart, Arbeitsmaß-, zeit-, ort- und -lohn usw. so geordnet ist, daß sie sittlichen Grundsätzen, die höchsten Prinzipien gemäß sind, entspricht, ist auch das „arbeiten" innerhalb derselben sittlich gut. Es ist objektiv auf alle Fälle böse, wenn dies nicht der Fall ist. Es ist auch subjektiv böse, wenn die Arbeitenden von dem unsittlichen Charakter der Organisation überzeugt sind; und es ist sittliche Pflicht jedes Einzelnen, unter solchen Umständen die Arbeit niederzulegen. Diese sittliche Pflicht ist an sich ganz und gar unabhängig von dem mit der Pflicht der Niederlegung etwa zufällig verknüpften wirtschaftlichen Interesse der Arbeiter. Der Arbeiter kann durch Fehlen anderer Arbeitsgelegenheit, oder durch Mangel an Mitteln, mit seiner Familie an einen anderen Ort, wo solche vorhanden, überzusiedeln, durch das Bewußtsein seiner Ohnmacht, mit passivem Widerstand die Organisation zu ändern, wirtschaftlich motiviert sein, auch in der sittlichen Grundsätzen nicht entsprechenden Fabrikorganisation weiterzuarbeiten, wie solches ja in der Tat öfter vorkommt. Dieser wirtschaftlichen Motivation in diesem Falle nachzugeben ist unsittlich, wie es auch subjektiv unsittlich ist, die Arbeit aus wirtschaftlichen Motiven niederzulegen, selbst wenn die Organisation sittlichen Grundsätzen nicht entspricht. Dagegen kann es wohl als wünschenswert erscheinen, daß bei unsittlicher Organisation die Einzelnen die Erfüllung ihrer Pflichten sich dadurch erleichtern, daß sie in vereinigtem Entschluße,

die Arbeit niederzulegen, also im bewußten Streik dem Herrn dieser Organisation mit der Forderung, sie sittlichen Prinzipien gemäß zu ändern, entgegentreten. Solches Zusammentun der Arbeiter, wie es innerhalb der „organisierten Arbeit" in den Gewerkschaften und Vereinen geschieht, darf somit nicht als eine „wirtschaftliche Kampforganisation" angesehen werden, vielmehr als ein Mittel, die Erfüllung der Pflicht, welche jeder Einzelne schon vor dem Eintritt in eine derartige Organisation auf Grund des objektiven Sittengesetzes besitzt, sich dadurch zu erleichtern, daß er auf diese Weise seine Pflichterfüllung soviel als möglich mit seinen wirtschaftlichen Interessen harmonisiert und im übrigen auch hierdurch eine stärkere Macht zur Durchsetzung dieser sittlichen Forderungen erzeugt. Diese Sätze sind so wenig unpraktische „Ideologien", daß sie vielmehr dem praktischen Idealismus, wie er sich innerhalb größerer Streikbewegungen der letzten Jahrzehnte betätigt hat, recht eigentlich entsprechen. Es handelt sich hier nur darum, den praktisch lebendigen, theoretisch leider latenten, auch in rein sozialistischen Streiks zu Tage getretenen Idealismus auch theoretisch seiner Latenz zu entreißen und lebendig zu machen. Die Richtigkeit dieses Satzes wird sofort klar, wenn man sich frägt, ob und wieweit denn das praktische Benehmen der Arbeiter bei den Streiks der theoretischen Fassung derselben innerhalb der Sozialdemokratie entspricht. Ist es konsequent, wenn Arbeiter, die organisiert und ohne Vertragsbruch zum Streik greifen, andere Arbeitergruppen, die solches aus wirtschaftlichen Gründen nicht tun, als „Verräter an der Sache", als „unsittliche, charakterlose Menschen", als „Lumpenproletariat" usw.

brandmarken, wenn Streiks in der Tat nur wirtschaftliche Kampforganisationen sind? Ist das rechtfertigende Prinzip des Streiks ein wirtschaftliches, so ist es völlig unbegreiflich, warum dasselbe Prinzip, wenn es andere Arbeiter zum Weiterarbeiten motiviert, unvernünftig und schlecht sein soll, wo es im ersten Falle vernünftig und gut ist. Andere wirtschaftliche Interessen zu haben, kann doch zu solch negativer Beurteilung keinen Anlaß geben; sonst müßte jeder Bauer jeden Fabrikanten, jeder Handwerker jeden Fabrikanten gleichfalls als einen unsittlichen Menschen brandmarken, und die Einheit des Sittengesetzes zerbräche in die Tausendfältigkeit der wirtschaftlichen Interessen. Aber auch angenommen, die nichtstreikenden Arbeiter hätten dasselbe wirtschaftliche Interesse wie die Streikenden und erkennten es nur nicht in demselben Maße, so könnte dies zwar Mitleid mit ihrer mangelhaften Einsicht verursachen, nimmer aber eine derartige Kritik. Dieses instinktiv richtige und sittlich wohlbegründete Urteil der streikenden Arbeiter über die Nichtstreikenden (vorausgesetzt, daß der Streik sittliche Ziele hat und nicht in Form eines Vertragsbruches erfolgt) wird durch die theoretische Fassung des Streiks als einer wirtschaftlichen Kampforganisation nicht begründet. — So widerspricht sich innerhalb der Arbeiterbewegung Wort und Tat nicht nur immer im negativem Sinne, so daß die Tat schlechter als das Wort, sondern oft auch im guten Sinne, so daß die Tat besser als das Wort! Dagegen sind diese instinktiv richtigen Urteile durch unsere Fassung des Streiks auch theoretisch gerechtfertigt. Denn es ist sittliche Pflicht jedes Einzelnen, bei unsittlicher Organisation die Arbeit niederzulegen. Diese Pflicht ist also sowohl dem wirtschaftlichen Interesse als auch der Form einer Organisation, in der diese Pflichten machtvoller zur Tat werden können, durchaus primär. Und es ist somit gleichgültig, welche spezifischen wirtschaftlichen Interessen die Arbeiter haben und ob sie diese auch erkennen, und gleichgültig, ob und wieweit sie in die Organisation mit eingefaßt sind: sie haben alle einzeln unter den gegebenen Umständen ihre Pflicht zu tun.

Aber noch ein anderer Widerspruch, und zwar ein solcher prinzipieller Natur, besteht zwischen Theorie und Praxis bezüglich dieser Frage. Nach der Theorie, welche in der Arbeit die Schöpferin aller Werte und aller Kultur sieht, müßte „arbeiten" nicht nur die erste, sondern die einzige aller sittlichen Pflichten sein. Die einfache Konsequenz dieses Satzes wäre, daß ein Niederlegen der Arbeit absolut unmoralisch und darum verboten wäre. Nur wer Vernunft und Güte und alle die schöpferischen Kräfte, die obige Theorie, wie wir sahen, in den Begriff von „arbeiten" einschließt, aus dem Begriff ausschließt und die sittliche Qualität des Arbeitens allererst von den objektiven Zwecksystemen, in denen es durchaus bedingt steht, abhängig sein läßt, hat ein logisches Recht, ein Niederlegen der Arbeit sittlich zu rechtfertigen, um auf eine Änderung der dem bloßen „arbeiten" selbständig gegenüberstehenden Organisation zu dringen. Darum kann die sozialistische Theorie irgendwelche Freizeiten (Sonntag, Feiertage usw.) nur als Zeiten der Erholung von der Arbeit und der Kräftesammlung zu neuer Arbeit rechtfertigen. Denn da die Arbeit die einzige Wertschöpferin ist, so kann in Zeiten, da nicht gearbeitet

wird, nur insofern wieder irgendein Wert gelegen sein, als die während dieser Zeiten zu vollbringenden Tätigkeiten doch wieder kausal auf die Arbeit bezogen werden.

Im Gegensatze hierzu behaupten wir einen von der Arbeit unabhängigen Wert, ja einen den Wert der Arbeit erst recht eigentlich bestimmenden Wert der diese Zeiten ausfüllenden Tätigkeiten und Zustände. Denn eben in diesen Zeiten, da nicht gearbeitet wird, hat der Arbeiter die Pflicht, an der Bestimmung der objektiven Zwecksysteme Familie, Organisation, Gemeinde, Staat, Kirche mitzuwirken. Wie solches des näheren zu geschehen hat, kann zu zeigen nicht unsere Aufgabe sein, da wir es hier nur mit den Prinzipien, gemäß denen diese Pflichten zu erfüllen sind, zu tun haben. Trotzdem wollen wir wenigstens die Anschlußpunkte spezifischer Forderungen, welche einerseits aus diesen Prinzipien hervorgehen, anderseits aber auch zu tatsächlichen Forderungen in dem Kampf der Realitäten selbst geworden sind, aufzeigen, um auf diese Weise den Prinzipien selbst eine schärfere Charakteristik zu geben. Die tägliche Arbeitszeit, wie verschieden sie auch die jeweils besonderen Faktoren, (Schwere der Arbeit, periodisch wiederkehrende Besonderheiten der Absatzverhältnisse, Saisonarbeit, Konkurrenzverhältnisse usw.) gestalten mögen, ist durch die Pflichten des Arbeiters gegenüber seiner Familie als ein den genannten Momenten primäres Moment stets mitbestimmt festzusetzen. Es muß ihm ferner die Möglichkeit gegeben sein, auf den Gang der Staatsgeschäfte in der verfassungsmäßig gewährleisteten Form auch tatsächlich einzuwirken; desgleichen als ein lebendiges und tätiges Mitglied seiner Kirche zu leben.

So müssen alle diejenigen pflichtmäßigen Funktionen, welche sein Einbeschlossensein in die verschiedenen objektiven Zweckzusammenhänge mit sich bringt, die zu ihrer Durchführung notwendige Zeit erhalten. Ein freier Sonntag, an dem der Arbeiter Muße hat, sich auf seine göttliche Bestimmung zu besinnen, Familienangelegenheiten zu ordnen, sich zu bilden und sich zu freuen; Festsetzung des arbeitsfähigen Alters, gemäß welcher der Arbeiter nicht zu früh in die an sich blinde Mechanik der wirtschaftlichen Prozesse geworfen wird; ein freies Vereins- und Versammlungsrecht mit weitgehendem Zugeständnis der Rechtsfähigkeit auch an nichtwirtschaftliche Vereinigungen und Organisationen; vor allem aber eine möglichst weitgehende Bildungsvermittelung — dies alles sind Forderungen, welche an die vorher abgeleiteten Prinzipien einen logisch rechtmäßigen Anschluß finden, wogegen sie auf Grund der Prämissen, wie sie die sozialistische Theorie an die Hand gibt, nur widerrechtlich gestellt werden können. All diese Werte, Muße, Bildung, Freude, Beeinflussung der Staats- und Gemeindepflichten usw., können in letzterer Theorie einen vom „arbeiten" unabhängigen Wert nicht finden, müssen vielmehr von der Arbeit selbst, als der Schöpferin aller Werte, abgeleitet werden, wenn sie Werte sein sollen. Die in einem substantiellen Einheitspunkt zusammengehaltenen verschiedenen Funktionen des Menschen, welche seiner mannigfaltigen Gliedschaft in den verschiedenen objektiven Zweckzusammenhängen entsprechen, werden hier aus aller Substanz losgelöst, und unter diesen alles inneren Zusammenhanges entkleideten Funktionen stellt sich an die Spitze diejenige des Arbeitens, welche die

nähere Bestimmung für alle anderen geben soll. Der Familienleiter, der Gemeindeangehörige, der Staatsbürger, der Kirchenangehörige wird in dem „Arbeiter" zur Auflösung gebracht, anstatt daß diese Funktionen in einer gegebenen Ordnung, in der die Funktion des Arbeitens die relativ niedrigste Stelle einnimmt, im Wesen des Menschen gleichmäßig substantiiert vorgestellt werden. Die Urteile „der Arbeiter ist Familienleiter, ist Staatsbürger" usw. erscheinen im ersten Falle als lauter analytische Urteile, im letzteren Falle dagegen als synthetische — um die Differenz einmal in dieser Form auszudrücken. Wenn freilich anderseits eben darüber die herbe und berechtigte Klage erhoben wird, daß der Arbeiter diese Funktionen nicht zur Genüge erfüllen kann, so zeigt sich hierin nur wieder das bereits angemerkte Janusgesicht des sozialistischen Arbeitsbegriffes, der das eine Mal an dem empirischen Arbeiter gebildet, das andere Mal als ein Ideal gedacht wird, in welchem alle jene wertvollen Eigenschaften, welche der empirische Arbeiter nicht hat, aufgenommen werden, um sie dann gleichwohl doch wieder für den empirischen Arbeiter daraus abzuleiten. Auch hier zeigt sich eben, daß auch der Marxistische Sozialismus nur dem Worte nach, nicht aber dem Geiste nach sich von Utopie freihält. Der zweite Begriff des Arbeiters ist eben ein völlig utopischer, und nur indem man ihn, entgegen dem Satze der Identität, mit dem ersten Begriffe, welcher aus der Kritik der wirklichen Zustände hervorging, gleichsetzt und den Widerspruch selbst auf Hegelsche Weise logisiert, wird der Charakter des Nichtutopischen für die Theorie widerrechtlich erreicht.

Neben dieser sozialistischen Theorie gibt es aber noch einen anderen Gedankenzusammenhang, in dem „arbeiten" einen von objektiven Voraussetzungen unabhängigen Wert gewinnt. Es ist die Auffassung der Arbeit als einer Art Narkose, welche uns über die Leiden der Welt hinwegsetzt. Pascal hat die Arbeit oft in diesem Sinne beurteilt. In den Worten Voltaires: „Travaillons sans raissonner; c'est le seul moyen, de rendre la vie supportable" klingt — für den Deisten und Optimisten mit seinem freundlichen und hellen Verstande wunderlich genug — gleichfalls diese Auffassung durch. Die schärfste Fassung hat dem Gedanken vielleicht Hieronimus Lorm in folgenden Versen gegeben:

„Nur Arbeit hebet dich hinweg
Aus trübem Weltverneinen,
Sie gibt der Stunde einen Zweck,
Hat auch das Leben keinen."

Wir wollen selbstverständlich weder dem Dichter noch dem in Aperçüs philosophierenden Denker, dem Weltmanne, das Recht bestreiten, einer Stimmung in wohlgesetzten Worten Ausdruck zu verleihen. Aber etwas ganz anderes bedeutet es, wenn sich eine solche Stimmung zu einem Prinzip ausweiten will, nach dem wirkliche Verhältnisse gemessen und beurteilt werden sollen. Was an seiner Stelle begreiflich, ja sogar liebenswürdig ist, karrikiert, wenn es in einer dogmatischen Form als die Basis einer Lebensanschauung gegeben wird, unter Umständen alle Verhältnisse. Eine philosophisch resp. volkswirtschaftlich systematische Form hat nun auch der Gedanke in der durch die zitierten Verse ausgedrückten Schärfe niemals gefunden. Dies ist auch daraus begreiflich, daß

es ein pessimistisches System, das jede Heilsordnung verleugnete, in der gesamten Geschichte des menschlichen Gedankens nicht gegeben hat. Und nur für ein solches System könnte „arbeiten" als eine narkotisierende Tätigkeit einen sittlichen Wert beanspruchen. Schopenhauers Pessimismus ist hierzu noch nicht pessimistisch genug! Nach seinen Prämissen müsste „arbeiten", das doch vorzüglich Willensäußerung ist, als blind und böse erscheinen, und es gewinnt so zunächst den Anschein als müsse diese Auffassung den vorher aufgestellten Prinzipien entgegenkommen. Wer dies dächte, gäbe sich jedoch einer sehr großen Täuschung hin. Denn nach diesem Standpunkte ist ja der Wille überhaupt böse und blind, also auch derjenige Wille, der sich als ein organisatorischer und vernünftiger im Staate und den übrigen objektiven Zwecksystemen manifestiert. Dadurch daß bei Schopenhauer gute und vernünftige Willenspotenzen überhaupt als ein Nonsens erscheinen und das Gute gerade in eine Verneinung jeglichen Willens verlegt wird, fehlt auch jede Möglichkeit, die an sich blinde Kraft des Arbeitens einer vernünftigen Lenkung zu unterstellen, um sie so sittlich zu machen. Aber gerade dadurch, daß „arbeiten" bezüglich seines Wertes mit den anderen Leistungen des Willens als eine gleichwertige zusammengeworfen wird, steigt es unter diesen anderen Leistungen, also innerhalb der Willenswelt selbst, eben diesen anderen Leistungen gegenüber relativ im Werte. Dieser eigenartige und interessante Vorgang hat sich in dem Nationalökonomen Reinhold[1] vollzogen, der auf der Basis der Schopenhauerschen Metaphysik ein liberales System der Wirtschaft anfzubauen suchte.

[1] Reinhold „Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft, Leipzig 1898.

Die dieser Metaphysik und ihrer Leugnung eines guten und vernünftigen Willens entsprechende Geringschätzung der objektiven Zwecksysteme führt notwendig zu der für den gesamten Liberalismus wie für die sozialdemokratische Theorie gleichmäßig charakteristischen Bewertung der voraussetzungslosen Arbeit. Der freilich sehr gewaltige Unterschied ist nur dieser, daß der englische Liberalismus, wie ihn Smith verkörpert, aus optimistisch-deistischen Voraussetzungen die Unnötigkeit eines starken, die wirtschaftlichen Angelegenheiten systematisch beeinflussenden Staates beweist, während hier gerade aus den entgegengesetzten, streng pessimistischen Voraussetzungen die Unmöglichkeit eines solchen Staates dargetan wird. Dort heißt es „laisser faire", weil das bloße Gehenlassen selbst schon zu gerechten Zuständen führt; hier heißt es „laisser faire", weil es als unmöglich gilt, das Gehenlassen aufzuhalten, obgleich es zu ungerechten Zuständen führt. Historisch betrachtet könnte man die beiden Auffassungen als Systeme des „aufsteigenden" und „zugrabesteigenden" Liberalismus betrachten. Hatte der englische Liberalismus feste Wurzeln in der ganzen Weltanschauung seiner Zeit, wie er auch andrerseits in der wirtschaftlichen Kultur die Zukunft für sich hatte, durch diese Faktoren gleichsam gerechtfertigt dastehend, so ist dieser Liberalismus jedoch einfach — man entschuldige das harte Wort — als ein systematischer Zynismus zu bezeichnen; und er ist es deswegen nicht weniger, weil er sich in ein pikantes, philosophisches Mäntelchen gehüllt hat. Überhaupt muß gesagt werden, daß die Idee, Schopenhauers Metaphysik zu der Basis eines volkswirtschaftlichen Systems zu machen, zu jenen Erscheinungen in der Geschichte

der Wissenschaften gehört, die keine andere Daseinsberechtigung besitzen, als daß sie ein complementum possibilitatis auch der entlegensten Absurditäten als Antworten auf die Probleme geben. Schon die bloße Tatsache, daß es kaum etwas geben dürfte, was Schopenhauer so gleichgültig gewesen ist wie die Probleme der menschlichen Wirtschaft, daß vorzüglich künstlerische Interessen ihn bei dem Aufbau seines Systems und der Bildung seines Inhaltes geleitet haben, hätte von einem solchen Unternehmen abschrecken müssen. Abgesehen hiervon überlege man sich auch, daß die Schopenhauersche Philosophie gerade eine Abwendung von allem Wirtschaftsleben, welches doch reinstes Willensleben ist, predigt und deshalb nicht nur nicht dazu angetan ist, eine Anweisung zur Lösung der wirtschaftlichen Probleme zu geben, sondern vielmehr gerade dazu, diese Probleme als Probleme zu negieren. Je mehr wir nach Schopenhauer das Gute erstreben, desto mehr geraten wir aus den wirtschaftlichen Zusammenhängen überhaupt heraus, wie denn auch der Asket, die Krone der Menschheit, doch wohl nicht mehr als ein wirtschaftendes Individuum angesehen werden kann! So bleibt es überhaupt völlig unverständlich, wie ein System, das in einer bloßen Erkenntnis und Gefühlsstellung zur Welt die einzig richtige Stellung sieht, zum Prinzip einer Wissenschaft gemacht werden kann, deren vorzügliche Aufgabe es doch stets sein muß, eine praktische Lösung der wirtschaftlichen Zeitprobleme anzubahnen. Kann doch eine solche Lösung nur innerhalb der Willenswelt selbst und nur wieder durch Willen erfolgen, eine Aufgabe, die gar keinen Sinn hat, wenn diese Willenswelt selbst ein als Ganzes

zu Negierendes darstellt. Darum: Aus Schopenhauer Prinzipien der Nationalökonomie entnehmen zu wollen, das heißt — so wunderlich wie kaum ein anderes Unternehmen unserer an wunderlichen Unternehmungen gewiß nicht armen Tage — den Bock melken! —

So sind wir denn zu Resultaten gelangt, welche der „arbeiten" genannten Tätigkeit nicht diejenige sittliche Weihe erteilen, welche die praktische Moral unserer Tage dem „arbeiten" zu geben pflegt. Wir sahen in ihm eine blinde, moralisch indifferente Tätigkeit, die ihren sittlich bösen oder guten Charakter erst durch eine Bändigung, Regelung von seiten objektiver Zwecksysteme erfährt. In diesen objektiven Zwecksystemen, welche stufenförmig von der Familie durch Organisation, Gemeinde, Staat zur Idee des Rechtes selbst aufsteigen, sind aber alle Menschen einbeschlossen. Weder ein einzelnes Subjekt, noch eine Anzahl solcher kann als Schöpfer derselben bezeichnet werden. Wir haben angedeutet, daß die diese Systeme gestaltende Kraft im Lauf der Geschichte immer weniger aus einigen Subjekten gebildet wird, daß sie vielmehr immer mehr in alle Subjekte eingeht. Aber wir sahen zugleich: Nur wenn eine scharfe Scheidung des Subjektiven und des Objektiven in der Persönlichkeit eintritt, fallen wir nicht in den Fehler des Liberalismus zurück, in der bloßen subjektiven Tätigkeit selbst schon eine Mitwirkung an objektiv guten und vernünftigen Zuständen zu sehen.

Können wir es nun vermeiden, doch wieder in diese Konsequenz hineingetrieben zu werden, wenn wir den obigen Satz, daß diese die objektiven Zwecksysteme gestaltende Kraft aus einer bestimmten Seite aller

Subjekte gebildet wird, festhalten? Hier stehen wir auch schon an der Kardinalfrage der Ethik unserer Zeit und zwar an einer Frage, bei deren Beantwortung es nur ein Entweder-Oder gibt. Sie hier zu beantworten, und diese Antwort mit solchen Gründen zu belegen, wie es der Würde dieser Frage entspricht, kann und soll unsere Aufgabe nicht sein. Nur einige auf sie bezügliche Bemerkungen mögen hier am Schlusse ihren Platz finden. Höffding sagt in seiner Ethik: „Aber die Subjektivität (das Gewissen), welche durch das objektive Prinzip (ein solches fordert Höffding) reguliert werden soll, ist immer die Grundlage der Anerkennung dieses Prinzips."[1] Hierauf ist zu antworten, daß es unbegreiflich ist, inwiefern (wenn es überhaupt ein objektives Prinzip geben soll) die Subjektivität, wenn ihr das Richteramt in letzter Instanz zugesprochen ist, ein objektives Prinzip (einmal vorausgesetzt, es wäre das rechte) annehmen könnte, wenn es dem Inhalt dieser Subjektivität widerstreitet. Sie müßte das objektive Prinzip zurückweisen und, da ihr das letzte Richteramt prinzipiell zugestanden ist, rechtmäßig glauben, daß sie recht hätte; das heißt aber, die Subjektivität müßte sich notwendig täuschen. So sehen wir nur, daß, wie man sich auch drehen und wenden möge, man aus der Subjektivität, sei es die eines einzelnen, einiger oder aller, durch kein Zaubermittel je ein objektives Prinzip extrahieren wird. Wer sich darum bemüht, bemüht sich sozusagen um die moralische Quadratur des Zirkels! So lange wir bei dem Suchen nach einem objektiven Prinzip, das für alle Menschen gültig ist, respektiv bei dem Suchen

[1] S. H. Höffding, Ethik, Leipzig 1888, S. 41.

nach Kräften, welche ein solches Prinzip hervorbringen können, nicht über die menschliche Natur überhaupt hinausgehen, kann nicht nur vom Finden, sondern recht eigentlich nicht einmal vom Suchen eines solchen Prinzips rechtmäßig die Rede sein. Das Sittengesetz, das die menschliche Natur selbst setzt, wird immer genau so gut sein wie die menschliche Natur selbst. Auch wenn die menschliche Natur sich fort und fort verschlechterte (an dem objektiven Prinzipe gemessen), so erschiene sie sich doch nie schlechter, weil sie das ihr zugehörige Sittengesetz, als Ausfluß ihrer Natur gefaßt, sich selber fort und fort anpaßte. So wenig ein Wesen merkt, daß es in Bewegung ist, wenn sich seine gesamte sicht- und tastbare Umgebung im selben Sinne mitbewegt, so wenig könnte ein Einzelner merken, daß er schlechter wird, wenn sein Volk — oder ein Volk, wenn die ganze Welt gleichmäßig mit ihm schlechter würde, sofern nicht sowohl dem Einzelnen wie dem Volke eine Berufung an eine außermenschliche, auf alle Fälle über allen Einzelnen schwebende Macht zugestanden und möglich ist. Wenn beispielsweise in den letzten Jahren die Forderung, in der Sozialpolitik kräftig fortzuschreiten, mit dem Argument bekämpft wird, wir müßten, um uns konkurrenzfähig auf dem Weltmarkte zu erhalten, warten, bis andere Staaten in ähnlichem Sinne vorangehen, so gehört dieser Bescheid, wenn er auch in einzelnen Fällen berechtigt gewesen sein mag, prinzipiell angesehen doch derjenigen Klasse von Argumenten an, welche auf jenem gefährlichen sittlichen Relativismus basiert sind, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt; in dem ein von allen Subjekten unabhängiges objektives Sitten- und Rechtsprinzip

und ein ein solches voraussetzender vertrauensvoller Appell an seine siegende Kraft grundsätzlich geleugnet wird. Sieht jedes Volk auf das andere, ehe es sich zu einem politischen Vorgehen entschließt, so muß das Ganze sinken, während jedes klug vor dem andern zu sein meint, während im anderen Falle, auch wo eine augenblickliche Schwächung der wirtschaftlichen Kraft zu erwarten ist, das Bewußtsein, einem objektiven Sitten- und Rechtsprinzip gemäß zu handeln, wie das schlichte Vertrauen auf den endlichen Sieg dieses Prinzips in der Welt auch die Kraft gibt, nach seinem Gebote vorzugehen. Auch der Bescheid, unsere Argumentation sei deshalb unrichtig, weil es auf alle Fälle einen Appell an die Geschichte gäbe, der einem an einem bestimmten Zeitpunkt sinkendem Volke, ja sogar einer sinkenden Menschheit die rechten Wege weisen könnte, ist unhaltbar. Denn daß wir diesen Zeitpunkt, den wir zur Untersuchung herausgreifen, gerade in der heutigen Zeit oder in irgendeiner bestimmten anderen nehmen, kann, wenn dieser Satz wahr ist, und das heißt für alle Zeiten gültig ist, nicht gefordert werden. Da wir aber annehmen müssen, daß die menschliche Geschichte endlich ist, also einen Anfang hatte, so darf uns nichts im Wege stehen, zum Versuche gerade den Anfangspunkt herauszugreifen. Hier gibt es aber keinen Appell an die Geschichte. Darum gilt obiger Satz nicht für jeden Zeitpunkt der menschlichen Geschichte, ist also nicht allgemeingültig und demgemäß nicht haltbar. Anderseits aber ist dies Argument deshalb unstichhaltig, weil in der Geschichte Böses und Gutes eng zusammenliegt, ja sogar in kausaler Abhängigkeit vielfach

miteinander steht, und jede Scheidung zwischen Wesen und Schein (wie sie beispielsweise Hegel vorgenommen) ein objektives Wertprinzip, das auch im Menschen lebendig geworden, bereits voraussetzt.[1] So lange wir in der Geschichte bleiben, so lange bleiben wir ebenso sehr in der menschlichen Subjektivität befangen als wir in der jeweils lebenden Menschheit bleiben. Abgesehen hiervon kommt noch das wesentliche Moment von individueller Eigenart und Würde hinzu, welches jeder historische Moment für sich hat, etwas, was sogar der geschichtsgläubige Hegel mit dem antithetisch übertreibenden Satze anerkennen mußte, daß wir aus der Geschichte lernen, daß man niemals aus der Geschichte etwas gelernt hat. Ist es aber zugestanden, daß jedes Volk zu seiner Zeit eine ihm eigentümliche Bestimmung und hieraus folgende Aufgabe besitzt, deren Durchführung ihm, gemäß einem objektiven Prinzip, in bestimmter Weise obliegt, und des weiteren, daß es die Kenntnis dieser rechten Durchführung der Forderung der Stunde niemals restlos aus der Geschichte lernen kann, so muß auch der Gedanke, welcher die Geschichte zu einem fortwährenden Epigonentum verdammen möchte, als ungenügend abgewiesen werden. So werden wir notwendig zu einer transzendenten Größe fortgetrieben, welche ein für alle Menschen gültiges Gesetz in sich trägt, und an welcher alle Subjekte bei der Durchführung ihrer besonderen Pflichten, vor allem bei ihrem Mitwirken an der Gestaltung der objektiven Zwecksysteme, Anteil haben müssen, wenn sie dieselben recht gestalten wollen, —

[1] Vgl. hierzu meine Ethik, II. Aufl., Halle 1921 und Geschichtsphilosophie, Bd. IV dieser Schriften.

alles Bedingungen, unter denen allein, wie wir gezeigt haben, „Arbeit" sittlich gut sein kann. So sucht auch unser Problem wie jedes echte Problem letztlich seine endgültige Lösung in der Metaphysik, ohne welche ethische Lehren stets ohne logischen Halt und ohne die befreiende Kraft eines lebendigen Glaubens sein werden.

Arbeit und Weltanschauung.[1]

Die Worte, die ich heute zu Ihnen sprechen möchte, sollen versuchen, eine Brücke zu bauen von der religiös-moralischen Auffassung der Arbeit zu den schweren und harten Forderungen des Tages, wie sie herauswuchsen aus unserer Niederlage. Sie sollen ihren Abschluß finden in der Antwort auf die Frage, — die schwerste und zentralste Frage der Gegenwart vielleicht für unser leidendes Volk —: Wie können und sollen neue, lebendige religiöse und moralische Motoren in unseres Volkes Seele entwickelt werden, die ihm den Willen, die Kraft, und die Lust und Freude zur Arbeit wieder zurückgeben, Kräfte, die allein unser Volkstum, unseren Staat, indirekt auch unsere deutsche geistige Kultur hinüberretten können über den Abgrund, der uns angesichts der Ententeforderungen und der durch sie vergrößerten Gefahr des Fortschrittes des Bolschewismus nach Westen immer noch bedräut. Nicht von den vielen Fragen der Gesetze, der Einrichtungen, der ökonomischen und technischen Maßregeln, durch die wir schon vorhandenen Arbeitswillen und in den Seelen bereitliegende Arbeitskraft unter Wahrung des ökonomischen Prinzips in die rechten fruchtentfaltenden Kanäle leiten können, soll hier die Rede sein. Auf den je in

[1] Vortrag 1920/21; bereits veröffentl. im Jahrbuch Kath. Akademiker 1921.

der Seele des Menschen wurzelnden Willen und die Kraft und Lust zur Arbeit, auf das Problem ihrer Erweckung kommt es mir an.

Diese ethisch-psychologische Frage — wurzelnd schließlich in einer religiösen — scheint mir heute recht mangelhaft gestellt. Noch weniger ist sie gut beantwortet. Die Einsicht freilich, daß nur ein neuer Arbeitsgeist, eine neue Arbeitsfreude, ein neuer Arbeitswille uns retten könne vom Untergang, ist nicht nur in erfreulichem Maße da, sie wird sogar mit fast ermüdender Weitschweifigkeit von unserem gesamten öffentlichen Schrifttum, allen öffentlichen Rednern, und von der Presse aller Parteien — mit Ausnahme zum Teil der Unabhängigen und des Spartakusbundes — täglich wie mit einer Stimme wiederholt. Aber weit ist der Weg von der Einsicht, daß gearbeitet werden müsse, zu dem lebendigen Willen eines Jeden zur Arbeit. Und noch weiter ist der Weg von der Not zur Tat, welche die Not kühn beseitigt! Die in unserem Volke vielverbreitete Anschauung von der erfinderischen und schöpferischen Kraft des Bedürfnisses und der Not, von der „heiligen Not", wie man so gerne sagt, und die dann folgerichtige Erwartung, die Kraft zur Arbeit werde sich schon von selbst einstellen, wenn man nur die Not zur Arbeit recht kräftig vor Augen rücke — ich habe sie nie geteilt. Nicht die noch so tiefgefühlte Not entscheidet, sondern die Kraft, die geistige Auffassung der Arbeit und das lockende Ziel. Not kann vorhandene freie, spontane Kräfte auslösen. Not kann sie lenken in die Bahnen der gegebenen Bedürfnisse: Kräfte schaffen kann sie nicht. Es ist hier wie beim Gebet: „Not lehrt beten" — aber nicht anbeten. Ist die Not zu groß

oder ist sie zu schwer, oder ist der notleidenden Kreatur in ihrer Not die helle, lockende, ladende Aussicht genommen, die lächelnde Zukunftsaussicht auf Sinn und Ziel ihrer Arbeit, oder ersetzen diese Zugmotoren des Wollens nicht machtvolle, aus einer höheren Welt inspirierte Stoßmotoren moralisch-religiöser Art, dann ist der Not Folge — die Verzweiflung. Nur eine absolute, vom Schicksal des Arbeitsproduktes unabhängige, gottgebotene Pflicht zum Arbeiten, deren Erfüllung — auch wenn die ganze Welt vor Vollendung der Arbeit zugrunde ginge — dennoch auf eine heimliche Weise dem Heile der Gott gehorsamen unsterblichen Seele des Arbeitenden und dem Gesamtheile der Welt dient, kann dann über jene Verzweiflung hinausführen, über jenes Gefühl des von Jägern und Hunden umstellten Wildes, das um sich blickend sieht: wohin ich renne, ich renne ins Verderben. Wenn dieses Gefühl die Seele ergriff, ist es fast nur mehr eine Frage der äußeren Besitzverhältnisse des Subjektes, nicht mehr eine Frage des Menschen, ob sich diese notgeborene Verzweiflung mehr äußert in Revolution, Aufstand, Zertrümmerung des Bestehenden — also spartakistisch-bolschewistisch — oder in unsinnigen Luxusausgaben, in Verschwendung, Vergnügungssucht, wie wir sie heute in gleichem Maße wie die ersteren Erscheinungen wahrnehmen. Es gibt eine Verzweiflung der Armen und es gibt eine Verzweiflung der Reichen; sie äußert sich verschieden, und ist doch von derselben Natur.

Lassen Sie uns — ehe ich zu dieser großen Frage unseres Volkes einige Bemerkungen mache — daher zuerst die umfassendere Frage stellen: Ist die rechte

seelische Auffassung der Menschenarbeit und die rechte Wertung der Arbeit unter uns selbst und im deutschen Volk genügend verbreitet? Welches ist die rechte Arbeitsauffassung? Die „rechte", das heißt also eine, die weder eine Überwertung noch Unterwertung der Arbeit darstellt. War sie verbreitet im deutschen Volke nicht nur von heute, sondern auch in dem deutschen Volke von gestern, also auch in der Zeit vor dem Kriege? Ich persönlich kann mich nicht beruhigen mit der hier so geläufigen Antwort: daß früher alles herrlich gewesen, da Deutschland das „arbeitstüchtigste Volk der Welt" gewesens sei, jetzt alles schlechter sei; früher Deutschland das arbeitswilligste, ja -gierigste Volk der Welt gewesen und jetzt das arbeitsscheueste der Welt geworden sei. So etwas ist erstens eine Unmöglichkeit. Ein Volk wechselt nicht in kurzer Zeit seinen Charakter und seine moralische Konstitution wie ein Hemd — auch nicht durch die eingreifendsten äußeren Ereignisse! Ermüdung, Nervosität, schlechte Ernährung usw. genügen nicht zur Erklärung; die Arbeitsscheu findet sich auch in Kreisen, wo diese Ursachen fehlen. Ferner: Die Frage nach der rechten Arbeitsauffassung und -wertung ist keine Frage der bloßen Quantität des Arbeitswillens und der Arbeitswertung; das Zuviel wie das Zuwenig des Arbeitswillens kann beide Male von der rechten Auffassung abweichen. Es ist vielmehr eine Frage der Qualität der Auffassung und Wertung; es ist eine Frage der rechten Einstellung der Arbeit und ihres Wertes in das geistig-seelisch-leibliche Gesamtleben des Menschen und seines objektiven Wertreiches, in seinen irdischen Schicksalsgang. Das Verhältnis der Arbeit zum übersinnlichen Daseinsziel des Menschen bildet die Kernfrage. Ich

habe in einer Schrift „Die Ursachen des Deutschenhasses"[1] in einem besonderen Abschnitt gezeigt, daß die im Verhältnis zu anderen Völkern maßlose und die ganze Welt mit steigendem Hasse erfüllende, besonders materielle Überarbeit des deutschen Volkes — seit 1870 — keineswegs nur durch Bevölkerungswachstum, Abnahme der Auswanderung, Notwendigkeit der Warenausfuhr zwecks Volksernährung und analoge Ursachen bedingt war, sondern sich an erster Stelle als ein moralisch-geistiges Phänomen mit (dort nachgewiesenen) eigentümlichen, historischen Ursachen darstellt; daß diesem neudeutschen preußischen Arbeitsgeiste — besser dieser Arbeitsüberhastung — gegenüber gar vieles zu kurz kam, was nicht minder zu gleich hohen, wenn nicht höheren und höchsten Werten eines Volkstums gehört als die Arbeit. Ich nannte dabei den freien Gottesdienst, Gebet, Sammlung, Sonntagsheiligung — ora et labora, nicht labora et ora heißt die tiefe Weisung des hl. Benedikt. Ich nannte die Form des Arbeitsproduktes, die national bestimmte, edle, anziehende, gewinnende, und noch mehr die Form des deutschen Menschen und seiner Seele selbst — denn um des Menschen und seiner Seele willen ist die Arbeit da, nicht der Mensch für die Arbeit. Ich nannte die höhere, edlere, geistige Kultur in allen Formen, die über die Fachwissenschaften hinaus, verglichen mit älteren Zeiten des deutschen Volkes und mit anderen Völkern, bei uns minder und anarchischer als in jedem anderen Volke war. Ich nannte den Sinn politischer Mitverantwortung und öffentlicher Betätigung in Kirche, Staat, Gemeinde seitens des Bürgers, der wie nirgends sonst

[1] Leipzig, 2. Aufl. 1919, Neuer Geist-Verlag.

in der Welt ertrank in der Arbeit, in seinen Geschäften und seinem Fach. Ich nannte endlich den berechtigten Sinn für edlere Lebensfreude und durchseelte Genußformen in Familie, Haus, Geselligkeit und für sinnvolle Erholung und Ruhe und anderes mehr. Wenn ich nun heute — nach so tief geänderter Lage des deutschen Volkes — über die Ursachen der mangelnden Arbeitsfreudigkeit und über mögliche Abhilfe von diesem für uns tödlichen Übel nachdenke, so führe ich dies neue, dem Stande des deutschen Volkes vor dem Kriege entgegengesetzte Extrem durchaus nicht auf eine entgegengesetzte innere Arbeitsgesinnung, -auffassung und -wertung zurück, sondern durchaus auf dieselbe unzureichende und unrichtige Arbeitsgesinnung und -wertung großer Teile des deutschen Volkes, — nur bei grundlegend veränderten äußeren Umständen. Das „Zuviel" von damals und das „Zuwenig" von heute hat also vielleicht dieselbe innere moralisch-psychologische Ursache — und dann müßte der wahre Gesinnungswechsel erst kommen, der uns über diese falsche Einstellung hinausführt. — Blicken wir heute darum hin auf die christliche Auffassung der Arbeit, ob sie uns nichts Besseres lehren könne. Umreißen wir sie kurz in ein paar Hauptzügen, sie zugleich hineinstellend in den Kreis einiger typischer, mehr oder weniger abweichender Auffassungen der Arbeit von seiten anderer herrschender Weltanschauungskreise:

Nicht um im Schweiße seines Angesichtes in der Erde Staub zu wühlen für seines Leibes Notdurft, — erhobenen Hauptes Gott und den Himmel im Angesichte, in freier Betätigung seiner Kräfte, schritt der paradiesische Mensch dahin. Der „Urstand" kennt wohl

jene freudige, leichte und doch fruchtbare Betätigung der Kräfte der Seele und des Leibes, die auch noch in der Arbeit des von Gott abgefallenen Menschen stecken kann, sich hier aber rein nur betätigt in zweckfreiem Spiel und Sport. Mehr noch als Sport und Spiel mag uns einen Begriff vom Urstande geben die heitere, freie, souveräne Art des künstlerischen Schaffens edler Formgebilde — aber auch dem Genius nur in ausgewählter Stunde zu eigen. Nicht aber kennt der „Urstand" die Mühe, das Leiden und die Not der Arbeit, die schmerzhafte Beugung des Eigenwillens und der widerspenstigen Konkupiszenz unter ein fremdes Sachgesetz, den peinvollen Selbstzwang und teilweisen Fremdzwang,[1] die nach christlicher Anschauung von der Arbeit des erblichen Sündenstandes gleich der Konkupiszenz als seiner Ursache auch durch Christi Erlösungstat nicht als dauernder Zustand aufgehoben wurden. Im Urstand gilt: Staat ja, Zwangsstaat mit repressiven Gesetzen nein; Eigentum ja, staatlich durch Strafandrohung geschütztes Privateigentum nein; freies, im Kleinen gottgleichnishaftes Schaffen ja, Arbeit = Mühe nein. So trägt für die christliche Auffassung die Arbeit an erster Stelle den Charakter der Strafe für den „Fall" des Menschen.[2] Diese viel befehdete Bestimmung der christlichen Arbeitslehre ist von tiefeinschneidender Wichtigkeit. Viele der modernen sogenannten Positivisten und Pragmatisten bestreiten den alten Satz, daß der Mensch „homo sapiens", sei und es sein ursprünglich auf Gott hingerichtetes reines ungeschwächtes Vernunftvermögen sei, das ihn

[1] Vgl. hierzu 2. Aufsatz dieses Bandes „Arbeit und Ethik".

[2] Dieser Fall ist hier nicht das historisches Faktum, sondern als eine dauernde Tendenz der menschlichen Natur gemeint.

wesenhaft vom Tiere ursprünglich geschieden habe. Sie erklären, der Mensch sei „homo faber" und seine Vernunft habe sich erst in und durch die Arbeit an den Dingen gebildet. Schon der griechische Philosoph Anaxagoras frug, ob „der Mensch Hände habe, weil er vernünftig sei, oder ob er vernünftig sei, weil er Hände habe".[1] Die Positivisten ergreifen den zweiten Teil dieser Alternative und machen den Menschen zu einer Art Emporkömmling aus der untermenschlichen Natur. Dieser „Mensch" ist nicht „erschaffen"; er hat kein Kreaturgefühl und keinen Dank gegen seinen Schöpfer; er hat sich sozusagen selbst erarbeitet. Alle Theorie und Wissenschaft gäbe hiernach nicht objektive Wahrheit, sondern nur „Arbeitsregeln". Die Philosophie, die Kunst, die Musik — (bei Bücher zum Beispiel in seinem Buche „Arbeit und Rhythmus"), — werden als bloße Begleiterscheinungen und Folgen der Arbeit abgeleitet.[2] Religion wird den marxistischen Sozialisten ein symbolisches Bild von den Herrschaftsverhältnissen der verschiedenen Klassen und ihrer Stelle im Prozeß der Produktion. Auf die mit gallischer Schärfe gestellte Frage des trefflichen französischen Mathematikers H. Poincaré, ob wir darum am Himmel die mechanischen Gesetze des Weltalls suchen, um bessere Maschinen zu bauen, oder ob wir Maschinen bauen, damit immer mehr Menschen Muße finden, frei den Himmel oder anderes zu erforschen, sagen die Positivisten das erstere. „Bildung ist Macht", „Wissen ist Macht", behaupten sie mit Bacon. Kein Wunder, daß in ihrer Weltanschauung der Arbeit

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Zur Idee des Menschen" Umsturz der Werte, I. Leipzig. III. Aufl. 1923.

[2] Vgl. zu Obigem den folgenden Aufsatz „Arbeit und Erkenntnis".

ein Platz angewiesen ist, den die christliche Auffassung — hier mehr übereinstimmend mit der antiken — ihr versagen muß. Die katholische Auffassung vor allem stellt das beschauliche Leben prinzipiell höher als das praktische Leben. Nur darin liegt die Rechtfertigung des Mönchsstandes. Jenen aber ist die Arbeit die „einzige Schöpferin alles Fortschrittes und aller Kultur" (Kommunistisches Manifest); ja sie reden sogar von einer „Religion der Arbeit". Oder wie Dietzgen[1]) sagt: „Die soziale Demokratie ist insofern die wahre Religion, die alleinseligmachende Kirche, als sie den gemeinschaftlichen Zweck (der Religion) nicht mehr auf phantastischem Wege, nicht mit Bitten, Wünschen und Seufzen, sondern auf realem, tatkräftigem Wege, wirklich und wahr, durch gesellschaftliche Organisation der Hand- und Kopfarbeit erstrebt. Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit. Wie Christus schon eine große Anzahl Proselyten gemacht hatte, bevor sich seine Kirche organisierte, so hat auch der neue Prophet, die Arbeit, schon seit Jahrhunderten gewirkt, bevor sie in der Gegenwart daran denken kann, sich auf den Thron zu setzen und das Zepter in die Hand zu nehmen. Mit den Attributen der Gottheit, mit Macht und Wissenschaft, ist sie nunmehr ausgerüstet. . . . Wenn es irgend etwas Heiliges gibt — wir stehen hier vor dem Allerheiligsten. Es ist kein Fetisch, keine Bundeslade, kein Tabernakel und keine Monstranz, sondern das reale sinnliche Heil des gesamten zivilisierten Menschengeschlechtes. . . . Wie aus dem Unrat der Werkstätte, dem verzehrten Material und dem Schweiß des Arbeiters das neue Produkt herrlich und schimmernd hervor-

[1] Dietzgen „Religion der Sozialdemokratie" S. 5 ff.

geht, so erwuchs aus der Nacht der Barbarei, aus der Knechtschaft des Volkes, aus Unwissenheit, Aberglauben und Elend, aus verzehrtem Menschenfleisch und Blut, schimmernd und prächtig beleuchtet vom Lichte der Erkenntnis oder Wissenschaft, der Reichtum der Gegenwart. Dieser Reichtum bildete das solide Fundament für die sozialdemokratische Hoffnung. Unsere Hoffnung auf Erlösung ist nicht auf ein religiöses Ideal, sondern auf einen massiven, materiellen Grundstein gebaut." Diese „Religion der Arbeit" kennen Christen nicht. Ja, sie finden sie in ihrem gesunden Lebensrealismus sogar ein wenig grotesk. Ein Mann, der hundert Meter unter der Erde im Schachte arbeitet, der immer dieselbe Muskelgruppe monoton betätigt — befindet er sich durch diese seine Arbeit schon in einer religiösen Geistesverfassung? Schon die Frage klingt wie bittere Ironie. Eitles Gerede sind auch Behauptungen wie jene des französischen Sozialisten Charles Fourier, daß in einem kommunistischen „Harmoniestaate" die Arbeit reinstes Vergnügen werden könne, so daß sich in ihr alle Leidenschaften der verschiedenen Menschentypen, wenn sie nur durch die Kunst der Organisation der Gesellschaft in fruchtbare Bahnen gelenkt seien, frei ausleben können, — durch diese Organisationskunst gleichsam wie der Dampf durch die Maschinenstruktur gezwungen, der Steigerung der Kultur zu dienen. Wir sehen darin nur die alte, allem Sozialismus wesentliche Überschätzung der Organisationsfragen gegenüber den Gesinnungsfragen. Schlichter Wirklichkeitssinn fordert sogar das Geständnis, daß die Arbeit in der Entfaltung der Zivilisation mit fortschreitender Arbeitsteilung und -zerlegung — im Maschinenzeitalter zumal — immer

weniger eine Lust geworden ist.[1] Gewiß gibt es mannigfache Freudequellen, die schon in der Tätigkeit des Arbeitens selbst liegen — ganz abgesehen vom Arbeitsprodukt, seinem Gebrauchs- und Tauschwert: die Auswirkung, Steigerung und Übung der in der Arbeit aktiv werdenden geistigen Potenzen und Anlagen; die zielsichere und in gewissen Grenzen wohltätige Spannung der Körperteile und ihrer Funktionen; das glückvolle Macht- und Könnenserlebnis, wenn die Materie sich beugt unter des Menschen — des Herrn der Schöpfung — kühner Hand und zu sinnvoller Form sich zusammenschließt. Es gibt einen Abhärtungs-, Ertüchtigungs- und vitalen und seelischen Entfaltungswert der Arbeit für den Organismus. Aber nur die höheren geistigen Arbeitstätigkeiten, ferner diejenigen, die, wie zum Beispiel die landwirtschaftliche Arbeit, den ganzen Menschen in Anspruch nehmen — also ein sehr kleiner Teil heutiger Menschenarbeit — enthalten diese Freudekomponenten in höherem Maße. Im allgemeinen gilt: Arbeit fordert herbe Überwindung der Triebimpulse, Selbstbeherrschung, sklavische oder freie demütige Beugung des Menschen unter fremde Sachgesetze; fordert Leiden und herbe Mühsal. Die Kulturgeschichte lehrt, wie fremd der natürliche Mensch zunächst der Arbeit gegenüberstand, wie er in den älteren Zeiten der Völkergeschichte nur unter härtestem Zwang (Sklaverei, Leibeigenschaft) sich ihr unterwarf. W. Sombart hat in der zweiten Auflage seines Buches „Der moderne Kapitalismus" in eingehenden Nachweisen gezeigt, in welch unerhörtem Maße noch gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts große Massen das vagabundierende Leben

[1]) Vgl. hierzu den Aufsatz „Arbeit und Ethik".

auch hochentlohnter Arbeit vorzogen. Werner von Siemens gibt in seinen Lebenserinnerungen ein Bild der Schwierigkeiten, die Bevölkerung des Kaukasus zur Arbeit anzuhalten.

Verzichtet darum die christliche Auffassung der Arbeit auf den Begriff der echten, tiefen „Arbeitsfreude"? Keineswegs. Aber diese Freude ist für sie eine mehr indirekte, eine Freude, die nicht so sehr erwächst aus der psychophysischen Tätigkeit selbst, als aus der geistigen Auffassung der Arbeit — an ihrem Bilde und Sinn vor dem Geist. Es sind hohe Tugend- und Sinnwerte, die dem Christen ein wunderbares Licht aus der Sonne der Religion in die Dumpfheit und Härte schon des Arbeitsprozesses selber hineinwerfen. Nicht nur Strafe ist nach dieser christlichen Auffassung die Arbeit; sie ist auch ein „Heilmittel" und eine „Läuterungsmittel" für den gefallenen Menschen. Hinter der treuen und demütigen Arbeit seiner Hände wächst im Innern des Menschen wie von selbst, und um so mehr, je weniger es im Arbeitsakt unmittelbar bezweckt wird, etwas Königliches, Reines, Großes, Freies leise empor: eine immer selbstlosere und gerechtere Seele — eine Seele, die freier und freier wird von der Empfindung und der Triebe Banden, von der Verstrickung in den „Bauch" und der Vergaffung in den glitzernden Schein der Kreatur, die ursprünglich jene aversio a deo und conversio ad creaturam bewirkte, um derentwillen die Pflicht zur Arbeit von Gott dem Menschen auferlegt wurde. In der wahren Arbeit verliert nach dieser christlichen Auffassung der Mensch nicht seine Seele an den Staub, dem er Formen gibt; er gewinnt diese Seele und gibt ihr zunehmend Freiheit und selbständiges Wirken.

So meint es Schell in den Worten: „Das Evangelium Jesu ist ein Evangelium der Arbeit und des Kampfes; aber die Arbeit soll den Menschen unsterblich machen. Man soll eine Arbeit und einen Kampf wählen, welche die Kraft, die sich ihr widmet, nicht hinsiechen macht und nicht verzehrt, sondern verjüngt und verewigt". Aber freilich: Dieser hohe asketische Wert, der seit den ältesten Zeiten der Arbeit von christlichen Geistesführern zugesprochen ist — vielleicht am tiefsten und schönsten von Benediktus in seiner Regula —, dieser Wert der Arbeit nicht zunächst für Welt, Volkswirtschaft, Bedürfnisdeckung, sondern für den Menschen selbst und für seine Seele, fordert auch, daß der arbeitende Mensch, der Arbeiter niemals ganz im Reiche der Arbeit aufgehe; fordert, daß er immer auch noch in einem Reiche über und neben seiner Arbeit wohne, daß er als Seele wohne im unsichtbar-sichtbaren Gottesreiche als dessen Glied und Bürger; fordert ferner, daß er genug Muße, Freiheit und Ruhe zu jenem Akte der Sammlung habe, in der er sich immer neu auf diesen höchsten Wert seiner Arbeit besinnen kann.

Die Arbeit wird nach christlicher Auffassung ferner durch einen Zentralbegriff des christlichen Glaubens durchleuchtet und geadelt: das Opfer. Auch hier stehen wir noch nicht bei jenem Wert der Arbeit, bei dem die naturalistischen Weltanschauungen zumeist beginnen; jenem Wert, den sie allein nur in ihrer Bedeutung für Existenzerhaltung, Bedürfnisbefriedigung, Wohlfahrt usw. sehen können. Gott hätte nach christlicher Anschauung vermöge seiner Allmacht auch ein Universum schaffen können, in dem die tote und untermenschliche Kreatur in all dem Vernunftsinne, in all der Form und der

Zweck-Mittelbeziehung eines Trittbrettes für die Füße der höchsten Kreatur des Weltalls, für den Menschen, bereits vollendet wäre, welche sie vielleicht einst nach Ablauf aller Geschichte von Kultur und Zivilisation einmal annähernd annehmen wird. Aber es gefiel Gott, den Menschen höher zu adeln, als er so getan hätte: es gefiel ihm, den Menschen mit einem Abglanz seiner eigenen freien schöpferischen Kraft im Kleinen auszustatten, ihn in gewissem Sinne zu seinem Mitarbeiter zu erheben. Sollte der Mensch diesen Adel einer vernünftigen Freiheit und Spontaneität besitzen, sollte der Mensch für das Werden nicht nur seiner Seelenmacht selbst, sondern auch für das Werden des möglichen vollkommenen objektiven Vernunftsinnes dieser Welt als Ganzes etwas bedeuten — als Mitvollstrecker, als Erlöser und Herauslöser des in den geschaffenen Substanzen und Kräften potentiell schlummernden Vernunftsinnes —, so mußte Gott, wenn auch im Rahmen hoher unverbrüchlicher Naturgesetze, diesem Universum soviel Plastizität, Unbestimmtheit, Aufnehmbarkeit für die freie Tat und Formungskraft des Menschen geben, daß der Mensch jener seiner Bestimmung göttlicher Mitarbeiterschaft nachkommen kann. Dies freilich unter einer sittlichen Bedingung: daß der Mensch sich im Kleinen, analog wie sich Gott in Christo für den Menschen opferte, auch seinerseits aufopfere für jenen universalen Bestimmungssinn der ganzen untermenschlichen Welt, dadurch, daß er das Siegel des vernünftigen Geistes, die vernünftige Form, der für sie aufnehmbaren untermenschlichen Kreatur aufdrückt. Die hieraus folgende Pflicht des mit seinen Brüdern vereinten Menschen, die außermenschliche Welt zu ihrer eigenen Vernunftbestimmung gleichsam hinaufzutragen, indem er sie richtig erkennt, liebt und bearbeitet, ist früher und ist unabhängig von dem, was die Arbeit durch die Rückbeziehung ihres Produktes auf des Menschen animalische Bedürfnisse leistet. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, gilt das alte Wort: „laborare est orare". So empfindet der im christlichen Geiste Arbeitende, wenn die Welt, die Wirklichkeit in diesem Tische, in jenem Gerät, in dieser Maschine unter seinen Händen zusammenschießt und aufblitzt zu vernünftiger Form, zum sinnvollen, beredt und bedeutungsvoll gewordenen Gebild. Die Liebe zur Qualität der Arbeit selbst, im Unterschiede zum Streben nach ihrem quantitativen Ertrags- und Tauschwert, ist somit eine weitere Pflicht des christlichen Arbeiters. Immer ist solch ein Gebild auch an sich achtenswert, verehrungswert, auch wo es noch unvollkommen ist, und immer fühlt in ihm die christliche Besinnlichkeit einen Teilhauch des gewaltigen einen großen Opferatems, den in jedem noch so unscheinbaren Arbeitsgebilde eigentlich die ganze solidarische Menschheit auf die untermenschliche Welt ausgehaucht hat. In diesem religiösen Auffassungsbilde der Arbeit als „Opfer des Menschen für den Bestimmungssinn der untermenschlichen Welt" — einer Arbeit also, die selbst im Schlaraffenlande, wo die Früchte dem Menschen in den Mund reichten, ihren Wert und Sinn nicht verlöre — steckt auch etwas von der „Imitatio Christi".

Ein dritter Sinnwert der Arbeit ist nach christlicher Anschauung die Schule der Demut. Nicht Lust ist die Arbeit an sich. Als Beugung unter Gesetze fremder

Dinge, die auf die Konstellation unseres Trieblebens keinerlei Rücksicht nehmen, ist sie eher Schmerz. Aber die geistige Auffassung dieses Beugungsaktes unter die Sache und die freie Aufnahme dieses Aktes in den Willen als Verdemütigungsakt — das ist es, was einer durch immer mächtigeres Anwachsen der Menschenzahl (unter normalen Umständen) immer größer werdenden Arbeit und einer durch Spezialisierung, Teilung, Zerlegung der Arbeit immer freudloser werdenden Arbeit den Charakter steigend unwürdiger Sklaverei nehmen kann. Gleich großes Glück läßt sich bei fortschreitender Entwicklung der Menschheit nur finden, wenn der Mensch einen immer größeren Teil seiner Freudenquellen in der Arbeit selbst findet. Und doppelt gilt heute die Wahl: zu arbeiten in widerspenstigem Sklavengeiste oder als ein demütiger freier Mensch und Christ, der nicht wie der sklavische Mensch auch da noch herrschen will, und nur scheinbar dienet, wo er dienen muß, sondern auch da noch zu dienen gewillt ist, wo ihm äußere Amtsstellung die Aufgabe auferlegt, zu befehlen und zu herrschen. Ich sehe ab von den von Thomas Aquinus und besonders dem Meister Ekkehart gewürdigten indirekten Folgen der strengen Arbeit für das Tugendleben („Müßiggang ist aller Laster Anfang"), der Abziehung von den Reizen der Wollust, des ungeordneten Begehrens überhaupt. Ich hebe in diesem Zusammenhang nur die Ehrfurcht und das Dankgefühl hervor, das den Christen gegenüber der vergangenen Menschheit in jedem Arbeitsgebilde erfüllt. Ich erwähne ferner seine nur religiös wurzelnde heitere Sorgenfreiheit über das zukünftige Schicksal seines Arbeitsproduktes, seinen Nutzen für sich

selbst und die Familie, die so scharf absticht von jener Haltung, da man erst genau sehen will, was für einen selber durch die Arbeit herausspringt, ehe man zu arbeiten anfängt, und man schließlich nur durch zentralistische Zwangsregelung der Produktion und der Verteilung des Arbeitsproduktes dieses Schicksal genügend übersehen zu können meint. Beides, jene Ehrfurcht und diese heitere Sorgenfreiheit, fehlt den Menschen heute am allermeisten. Der marxistisch gesinnte Arbeiter zum Beispiel meint wirklich, er habe mit seiner Arbeit ganz allein diesen Tisch, diesen Stuhl und seinen Wert produziert. Hat er das getan? Er hat ein wenig Holz in eine geistige Form gelegt, an der indirekt die ganze Menschheit mitgewirkt hat und für die er der ganzen Menschheit Dank und Pietät schuldet! Denn, wie in Sünde, Schuld, Verdienst, Verantwortung, ist auch in der Arbeit die ganze Menschheit ein solidarisches Ganzes; sie ist — wie Pascal sagt — „wie ein Mensch, der beständig lernt". Wer etwa heute angesichts der unsicheren Zeitverhältnisse sagt: erst dann will ich arbeiten, wenn ich meines Erarbeiteten und Erworbenen wieder sicher bin, wenn die Zustände wieder so geordnet sein werden, daß ich weiß, das Gewonnene wird mir nicht wieder weggenommen; wem also die genannten moralisch-religiösen, absoluten inneren Motoren zur Arbeit fehlen, wer nur die relativen, hypothetischen Motive seines Vorteils und des egoistischen Nutzerfolges seiner Arbeit kennt, — der merkt nicht, daß eben durch diese seine Haltung die Zustände immer ungeordneter werden und er eben durch sein Verhalten das Chaos bewirkt, dessen Aufhören er erwartet. Gerade in solcher Zeit wie der unsrigen zeigt

sich der Wert der absoluten, der religiös und moralisch sanktionierten Arbeitspflicht. Die Menschheit wäre nie aus der Barbarei durch Arbeit in die geordneten Zustände der Zivilisation gekommen, wenn sie die Arbeit so irdisch angesehen hätte. —

Aber sehen wir uns nun noch einige Lehrauswirkungen dieses christlichen Arbeitsgeistes in Ethik, Rechtsphilosophie, Sozialökonomie und die Differenzen der Arbeitsauffassung in verschiedenen christlichen Bekenntnissen und außerchristlichen Weltanschauungen etwas näher an.

Sie alle wissen, daß das Christentum — ohne in die groteske Theorie einer „Religion der Arbeit" zu verfallen — der Arbeit überhaupt, aber auch der Handarbeit im besonderen gegenüber der Antike einen ganz neuen Adel gegeben hat. Der antike Mensch konnte die Arbeit nicht so schätzen, konnte insbesondere jenen oben ausgeführten Gedanken, daß der Mensch erst in einem unbegrenzten Geschichtsprozeß das Universum zur Realisierung seiner Bestimmung durch sinnvolle und sinngebende Arbeit zu führen habe, nicht aufnehmen. Ein wesentlicher Grund war, daß ihm das Göttliche als plastische Form der Sinnenwelt schon ewig immanent schien. Wie dem antiken Menschen (zum Beispiel Aristoteles) die Welt ewig erschien, so kannte er auch keinen geistigen verborgenen Schöpfergott und eben darum auch keine wahre formenschöpferische Kraft im Menschen. Nur ein ewiger „Beweger" und Wisser ist der „Gott" des Aristoteles. Ein solches Universum ist gleichsam fertig, vollendet. Es ist im Grunde geschichtslos. Es ist ein ewiger Stufenbau von Formkräften, die zu Gott emporstreben, indem sie

ewig von ihm angezogen werden „wie das Liebende durch das Geliebte". Dies Universum als Weiser, als Künstler, staunend und selig zu kontemplieren, verloren im Glanze seiner sichtbaren Formenwelt, — das bedingt andererseits notwendig eine Masse von Sklaven, die es erst möglich machen, daß einige, die „ἄριστοι", kontemplieren können. Die Gottheit selbst geht hier in Selbstkontemplation auf. Nur die griechischen Kyniker schätzten die Arbeit höher ein. — Den Hauch einer ganz anderen Welt atmen die für die Antike und ihr Ethos erstaunlichen christlichen Sätze: „Jeder, der nicht arbeitet, soll auch nicht essen, (2. Thess. 3, 10) und „Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert" (Matth. 10, 10). Mit diesen christlichen Sätzen ist ein geistiger Kern gelegt für die sukzessive Befreiung des Menschen aus persönlicher Unfreiheit, Sklaverei, Hörigkeit in ihren tausendfältigen Formen — ein Keim, der freilich erst in Jahrhunderten langsam und unter den größten Hemmungen aufging. Über die Bedeutung des Christentums für die allmähliche Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenschaft ist viel gestritten worden, aber nur über das Maß dieser Bedeutung, nicht über die Tatsache selbst. „Die freie Arbeit der modernen Zeit ist durch das christliche Personideal mitbedingt" (E. Troeltsch). Aber beachten Sie wohl: Nicht als zwangsgesetzliche Arbeitspflicht eines Staates oder als politische Forderung der Aufhebung der Sklaveninstitution (der sich die Kirche noch Jahrhunderte lang selbst bediente) sind die obigen Worte gemeint. Sie wollen nur einen gesinnungsmäßigen geistigen, moralischen Imperativ in die Seelen setzen, der sich verschieden auswirken soll je nach der relativen Lage der historischen Welt, jener „Welt", die des

Kaisers ist, nicht Gottes. Auch wollen sie nicht sagen: „Du Mensch verdienst dir deine Existenz erst durch deine Arbeit." Der Mensch hat, da Gott seine Seele dem keimenden Leibe einschuf, ein ursprüngliches, weder durch seine besondere Abstammung noch durch seine Arbeitsleistung bedingtes „Recht auf Existenz", ein Recht, ganz unabhängig von seiner Arbeit. Seine Pflicht zur Arbeit wie sein „Recht zur Arbeit" und sein „Recht auf Arbeit" folgen erst diesem höheren Rechte; sie bedingen es nicht. Darum muß auch für den unverschuldet arbeitslosen Menschen gesorgt werden in den Formen der Carität oder staatlicher Gesetzgebung; und schon darum kann es ein sogenanntes „Recht auf den vollen Ertrag der Arbeit" nicht geben. Nur ein Recht auf Proportionalität zwischen Arbeit und Entlohnung besteht. Die Pflicht der Gläubigen, die Kirche und ihre Diener, die mannigfachen Berufe, deren Arbeit gar nicht meßbar ist und nicht unmittelbar „nützt", zu unterhalten, ferner die Aufwendungen für das gemeine Wohl schließen ein solches Recht schon aus. Auch insofern muß echter Opfergeist die Arbeit durchwalten, als wir in unserer Arbeit niemals bloß für uns selber, sondern mitverantwortlich für die sozialen Ganzheiten arbeiten, in denen wir stehen (Familie, Gemeinde, Staat, Kirche usw.). Auch das Eigentum ist göttliches Unterpfand und Lehen, auf daß wir es recht gebrauchen. Der Geist, der den Besitz der leben- und gnadenerweckenden Hand der Kirche den „Besitz der toten Hand" nennt, der morgen auch allen Besitz im Dienste höherer, vom Nützlichkeitsstandpunkt aus gesehen „unproduktiver" oder doch unabmeßbarer Geisteskultur

(Kunst, Philosophie, Geisteswissenschaften) den Besitz der „toten Hand" nennen kann, steht im tiefsten Widerspruch zur christlichen Arbeitslehre.

Die Kirchenväter entwickelten die alten evangelisch-frühchristlichen Anschauungen über Arbeit und Eigentum weiter. Einige führen das Eigentumsrecht auf die Arbeit an den Dingen zurück; es erhält sich aber auch die römische Okkupationslehre. Die Mehrzahl der Väter begründet eine ökonomische, sogenannte „objektive" Wertlehre, nach welcher der in den Produkten aufgestapelte ökonomische Wert gleich sei der ihnen einwohnenden Arbeit. Auch Thomas von Aquino nimmt sie auf. Es ist behauptet worden, daß diese These der christlichen Soziallehre mit jener von Karl Marx zusammenfalle. Aber das ist nicht richtig. Die christliche Lehre verfällt zunächst nicht der Überschätzung der Handarbeit, die im System des Marx so auffällig ist. Sie erkennt ferner auch die natürlichen und politischen Monopole als wertbestimmende Faktoren für die Produkte an. Sie versucht nicht, alle Wertqualitätsarten der Arbeit auf den gemeinsamen Nenner der „sozial notwendigen durchschnittlichen Arbeitszeit" der wertniedrigsten Arbeit zu bringen. Sie faßt weiterhin obigen Satz als Norm, nicht wie Marx als Naturgesetz. Sie weiß, daß der Mensch nicht nur durch Eigenkraft erfolgreich arbeitet; sie kennt auch den Begriff des „Segens der Arbeit". „Segen der Arbeit", das ist das, was Gott zum Regen unserer Hände und unseres Geistes mit seiner Gnade hinzutut. So könnte man etwa sagen: Der volle Segen hat trotz der ungeheuren Leistung deutscher Arbeit der letzten 40 Jahre nicht auf ihr geruht.

Bei aller hohen Schätzung der Arbeit hält aber die katholische Lehre ganz bestimmte Grenzen dieser Schätzung fest. 1. Die Arbeit soll in ihrem Ergebnisziele nicht hinausgehen über den standesgemäßen Lebensbedarf der Familien und den mit ihm verbundenen oder in ihm eingeschlossenen Erwerb von Werten, die der freien Carität und (nach Thomas) der liberalitas, dem Mittleren zwischen Geiz und Verschwendung, dienen. Eine Arbeit, die grenzenlos Waren produziert, so daß erst durch die Produktion immer neue Bedürfnisse entwickelt werden, oder so, daß die produzierten Waren nur zur Ausdehnung der ökonomischen Macht eines Volkes um ihrer selbst willen in den umliegenden Ländern sich Absatzgebiete erst schaffen müssen (mit oder ohne Gewalt), entspricht nicht der christlichen Auffassung. Die christliche Auffassung steht im Widerspruch zu allem ökonomischen Imperialismus, auch zu allem „Kapitalismus", dem das Prinzip der Bedarfsentwicklung durch innerlich grenzenlose Produktion für den freien Markt und die Wirtschaftsgesinnung eines ebenso grenzenlosen Mehrerwerbsstrebens wesentlich ist. 2. Die Arbeit darf den Menschen nicht so in die Materie verstricken, daß er schließlich der mitgerissene Sklave eines gleichsam ohne sein Zutun durch das „Selbstverwertungsstreben des Kapitals" getriebenen Produktionsprozesses wird. Der Mensch muß Herr seiner Arbeit bleiben. Er hat vermöge seiner durch die Erbsünde nur geschwächten Vernunft die Fähigkeit und Pflicht, seines ewigen Zieles, das nicht Arbeit, sondern die selige ruhevolle Anschauung Gottes ist, eingedenk zu sein. Durch die Lehr-, Heils- und Gnadenvermittlung der alle besonderen

Berufe und Stände im sichtbar unsichtbaren Corpus Christi ausgleichenden und in solidarischer Liebe zum gemeinsamen Heil zusammenschließenden Kirche ist dem gläubigen Katholiken hier ein fester Weg gewiesen. Die kirchlichen Sonntage, Feiertage und -zeiten sollen zur Ausübung dieser höchsten Pflichten gewährt sein. 3. Die Arbeit kann in keinem Sinne — weder theoretisch noch normativ — als „Ware" angesehen werden, die nur nach den Reproduktionskosten (resp. nach deren Arbeitswert) durch den Lebensunterhalt des Arbeiters zu schätzen wäre. Diese mechanistische Auflösung der stets geistig bedingten psychophysischen Menschenarbeit, die ein notwendiger Teil des Menschen selber ist, in den im Grunde physikalischen Begriff der „Arbeit" = Energiesumme verkennt, daß jedes Stück der Arbeit von Hause aus einen höheren ökonomischen Wert besitzt, als ihn der ökonomische Wert der Nahrung darstellt, die die Reproduktion der entsprechenden Arbeitskraft möglich macht, nämlich durch die hinzutretende Vernunftform, die in das Produkt eingeht. 4. Auch ein vernünftiger Lebensgenuß des Erarbeiteten ist nach katholischer Anschauung Grenze der Arbeit. Es bestehen die Grenzen, welche die Erhaltung der Gesundheit, die Erhaltung der Familie, der Schutz der Kinder und Frauen, die Ausübung öffentlicher bürgerlicher Funktionen der Arbeit quantitativ und qualitativ setzen. Im Arbeitsprodukt steckt außerdem die Ehre des Arbeiters; darum sah der mittelalterliche Handwerker in dem Produkt seiner Hände gleichsam ein Stück von sich selbst.

Gegenüber diesen Grundzügen der (älteren) christlichen

Arbeitsauffassung finden wir wesentlich anders geartete innerhalb der anderen christlichen Bekenntnisse. Die Arbeitsauffassung der russischen Orthodoxie und das griechische Mönchsideal — auf die ich hier nicht näher eingehen kann — erscheinen gegenüber dem katholischen Ideal als „quietistisch". Im entgegengesetzten Sinn weichen die protestantischen Auffassungen sowohl des Luthertums, des liberalen und aufgeklärten Protestantismus, als auch des Kalvinismus und des Puritanismus ab. Luther entnimmt im Ganzen und im Einzelnen weit mehr der überlieferten Lehre von der Arbeit als die übrigen Führer des Protestantismus. Das kanonische Zinsverbot will er sogar schärfer angewandt wissen als die späteren Scholastiker, die, wie Bernhard von Siena und Antonius von Florenz, dem modernen Begriff des Kapitals durch ihre Lehre von der Berechtigung des Produktivzinses bereits näher gekommen waren. Aber der Geist der Arbeitsauffassung ist doch ein grundlegend anderer. Er ändert sich vor allem dadurch, daß Luther einen besonderen aktiven Gottesdienst unabhängig von dem dem Weltleben eingeordneten Berufsdienst und der Berufsarbeit nicht anerkennt, und den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem praktischen prinzipiell leugnet. Die pflichtgemäße Berufsarbeit soll — und zwar ganz unabhängig von der Qualität des Berufes und seinem höheren oder niederen Range — der beste, ja einzige „Gottesdienst" sein, der alle besonderen gottgeweihten „Werke" — innerseelische wie äußere — überflüssig mache. Das augustinische Wertstufen- und Berufsstufenideal der Gesellschaft wird dadurch aufgegeben. Auch die in der Berufsarbeit betätigte Nächstenliebe soll besser sein

als die reine Carität, die nur den Bettel großziehe, die das Almosen zum Verdienst vor Gott mache, dem Einen zuviel, dem Andern zu wenig gebe, die Nächstenliebe und ihren Wert von Erfolg und Leistung unabhängig mache. Selbst eine besondere gegenständliche Gottesliebe und das Nachfolgeideal (Bernhard von Clairvaux) im Sinne der katholischen Mystik erkennt Luther mit der katholischen Höherbewertung des beschaulichen Lebens überhaupt nicht an. „Gottesliebe" dürfe nur heißen, daß man sich „zum Nächsten praktisch so verhalte, wie sich Christus zu einem selbst verhält", auch dies wieder in der Form der Berufsarbeit. Diese Anschauungen sind leichtverständliche Folgen aus Luthers Dogmatik, seiner Leugnung der menschlichen Spontaneität und Freiheit im Verhältnis zu Gott, seiner exzessiven Gnadenlehre, die ebensosehr den Menschen in der Richtung auf Gott schlechthin passiv, als hyperaktiv in Hinsicht auf die Erdenarbeit macht. Praktische Folgen dieser Lehre sind dann Aufhebung des Mönchswesens („faule Mönche"), Säkularisierung der Klöster und des kirchlichen Besitzes, Aufhebung der Pfründen, vor allem aber die ungeheuer folgenschwere prinzipielle Aufhebung der spirituell-religiösen Macht und Kontrolle der Kirche über das Wirtschaftsleben, über Preisbildung, Wucher, usw., die nun der weltlichen Gewalt allein überantwortet oder gar dem Gesetz der bloßen Naturtriebe überlassen werden. Neben dieser Überaktivität im Berufe und im Fach lehrt Luther eine ganz quietistische Beugung und fast sklavische Ergebung unter die weltliche Gewalt. Es half erheblich mit, dem Feudaladel und dem öffentlichen Ehrendienst das Genick zu brechen und den Fachbeamten des modernen

absoluten Staates und seiner Fürsten zu schaffen. Ganz und gar übersah Luther dabei eines: daß diese einseitige Projizierung aller moralischen und religiösen Pflichten auf den weltlichen Beruf den tieferen seelischen Liebesausgleich der Berufe untereinander in einer Sphäre, die nur über dem Beruf und seiner Arbeit liegen kann, in der der Mensch als solcher dem Menschen, die Seele der Seele vor Gott in einem gemeinsamen Dienste eigentümlicher Art und von Beruf wie weltlicher Gewalt ganz unabhängiger Ordnung erscheint, völlig unmöglich macht. Auch sah Luther nicht, daß der Staat, dem er ebenso unmäßig vertraute, wie er der kirchlichen Gewalt mißtraute, selbst in Abhängigkeit kommen könne, ja müsse von denselben ökonomischen Triebmächten, die er ihm nach den inhaltlich alten kirchlichen Gesetzen zu regeln übergab, wenn einmal die spirituell religiöse Kontrolle über das Wirtschaftsleben preisgegeben ist.

Weit gewaltiger aber als Luther übersteigerte Kalvin den Arbeits- und Berufsgedanken. Er erst sieht in der „Bewährung" in einer durch keinen „Bedarf" geforderten grenzenlosen Erwerbsarbeit — nicht für den Menschen, nicht zum Genuß, den er auch in seinen edelsten Formen weit schärfer verpönt als je die katholische und auch lutherische Anschauung, sondern zur „Ehre Gottes" — das praktische Kennzeichen der Auserwähltheit, so daß der ökonomische Erfolg als solcher gleichsam in der Himmelsglorie erscheint. Schon Karl Marx bemerkt in der „Kritik der politischen Ökonomie" bezüglich Englands: „Der Schatzbildner ist übrigens, soweit sein Asketismus mit tatkräftiger Arbeitsamkeit verbunden ist, von Religion wesentlich Protestant und noch mehr

Puritaner." Und im „Kapital": „Der „Schatzbildner opfert daher dem Goldfetisch seine Fleischeslust. Er erst macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung." Neuerdings haben Max Weber und Ernst Troeltsch diese tieferen Beziehungen der protestantischen, besonders der kalvinistischen und puritanischen Arbeits- und Berufsethik mit dem Werden des kapitalistischen Geistes tiefgehend aufgedeckt.[1]

Der Liberalismus und Rationalismus der Neuzeit behielt diese einseitige protestantische Schätzung der auf die Welt gerichteten Berufsarbeit, ferner die Ablehnung aller religiösen, moralischen und kirchlichen Kontrolle der Arbeit bei. Aber an Stelle der protestantischen Gnadenlehre tritt hier der souveräne, autonome, individuelle Mensch ohne die absoluten Arbeitsmotoren und ohne die Verspürung der Notwendigkeit, daß Gott seinen Segen zu der Arbeit hingeben muß, wenn sie die rechte sein soll. An ihre Stelle tritt im Liberalismus an erster Stelle die Selbstsucht, die das einzig wahre Feuer sein soll, das unseren Arbeitswillen antreibe. „Wo kein Profit, da raucht kein Schornstein." In beiden Punkten steht dieser Auffassung die gesamte christliche Auffassung schroff und ohne Vermittlung gegenüber. Sie findet, daß eine solche Anschauung die Machtvollkommenheit und das Konstruktionsvermögen des Menschen — des Menschen, herausgerissen aus der Tradition der Geschichte, aus den autoritativen Gefügen von Religion, Kirche und Staat und aus den von Gott zugelassenen organischen Abhängigkeiten von Rasse, Volk, Familie, Stand und Beruf —

[1] Siehe M. Weber, „Religionssoziologie", Bd. I. — E. Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen".

ganz maßlos überschätzt. Philosophien wie jene I. Kants, J. G. Fichtes, der in seiner ersten Periode sogar Trägheit und Untätigkeit zum einzigen Laster, Arbeit und Tätigkeit zur einzigen Tugend macht, sind Zeugnisse solcher Arbeitsüberschätzung. Es ist widersinnig, mit Fichte in der „Natur" nur den jedes Eigenseins und Eigenwertes ermangelnden „Gegenwurf", das bloße X der Ichtätigkeit zu sehen. Hier wird die ruhelose Tätigkeit, die sich des Menschen mehr bedient als ihm zugehört, wirklich „Gott". Wir haben auch hier eine „wirkliche Religion der Arbeit", freilich in einem weniger materiellen Sinne, als es die modernen marxistischen Sozialisten meinen. Gerade wenn Tätigkeit und Arbeit Alles sein soll und sie Sein, Substanz, Seele, Ruhe, Friede, Glückseligkeit, Beschauung ganz in sich aufsaugt, wird sie selbst ohne jeden Sinn und Wert. Eine grenzenlose Arbeitspflicht ist Unsinn und Widersinn.

Blicken wir von hier aus zurück auf unsere Eingangsfrage, wie der deutsche Arbeitsgeist gehoben werden könne, so finde ich, daß sowohl unserer maßlosen Überarbeit vor dem Kriege als unserer jetzigen Arbeitsunlust eine weitverbreitete falsche Auffassung der Arbeit zugrunde liegt. Beide Male wiegen die nur hypothetischen und nur irdisch-relativen Arbeitsmotive übertrieben vor. Es fehlen zu sehr die religiösmoralischen und absoluten inneren Antriebe zur Arbeit. Kein Wunder, daß die gewaltigen Konjunkturveränderungen bezüglich dessen, was man durch seine Arbeit rein materiell gewinnen kann, was man sicher behalten und keiner einem nehmen kann, auch eine so tiefgehende Veränderung in dem Arbeitswillen erzeugen mußten. Der

Wille, der sich nur auf solche relativen irdischen wechselnden Motive aufbaut, unterliegt eben auch den Schwankungen dieser relativen historischen Lagen, die solche Motive allein auslösen können. So eng hängt die religiöse Erneuerung des deutschen Volkes heute mit seinem irdischen politisch-ökonomischen Schicksal zusammen, daß nur ein Wiederinkrafttreten der absoluten religiösen Arbeitsmotive und der Freuden, die mehr aus der geistig-religiösen Auffassung der Arbeit, als aus ihrem Erfolg für das Eigeninteresse und dessen Sicherung quellen, unser Volk zu retten vermag.

Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen.[1]

Die Aufgaben dieses Kongresses, den mit einem Referat über Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen einzuleiten ich vom Komitee gebeten wurde, sind ebenso gewichtig als schwierig. Sie bestehen vor allem in der praktischen Verständigung über Ziele, Mittel und Wege, welche Gesinnungsbildung, Erziehung und Bevölkerungspolitik einer so völlig umstürzenden Veränderung gegenüber, wie sie unser Volk durch Krieg, Revolution, Zusammenbruch, die bekannten Verträge von Versailles und Spa und jetzt durch die Annahme des Ultimatums erlitten hat, zu fordern haben. Für die Bevölkerungsfrage kommt bei diesem Umsturz aller gewohnten Verhältnisse vor allem die ungeheure, quantativ leider noch wenig und nur ungenau faßbare Verengung des Nahrungsmittelspielraums in Betracht, des innerdeutschen und des — früher durch Warenausfuhr nach dem Auslande möglichen — erweiterten Nahrungsmittelspielraumes. Diese Verengung wirft alle bisherigen festgewordenen Maximen der Bevölkerungspolitik — aller Parteien in dieser Frage — über Bord und fordert eine tiefgehende Neuorientierung. Wie etwa 20 Millionen Deutscher ohne Kolonien, ohne die verlorenen Kohlenlager, ohne militärischen Flottenschutz des Außenhandels, ohne die alten Absatzmärkte, dazu bei der tiefgehenden Umgestaltung unserer Industrie auf kriegswichtige Dinge, bei ihrer Dezimierung und Abnutzung, bei der stark einsetzenden Stadtflucht und vielen anderen Umständen dieser Art leben sollen, das ist vorläufig noch ein ungelöstes Rätsel. Dazu kommt die seelische Depression und Verzweiflung im deutschen Volke, das durch die Annahme des Ultimatums noch tiefer gesunkene Selbst- und Selbstwertgefühl der Deutschen, die auch den Willen zum Leben in unserem Volke stark beeinflußt haben; es tritt hierzu die eng damit einhergehende Verwilderung der Sitten der Jugend, das neue kriegsgeborene Heer von Geschlechtskrankheiten und Perversionen aller Art usw. Ich deute diese Dinge an, weil daraus für unseren Kongreß Eines klar hervorgeht: daß es sich hier für uns nicht darum handeln darf, bloß alte, der Vorkriegslage entsprechende sogenannte „Standpunkte" einander entgegenzusetzen und über sie zu streiten, sondern darum, dieser neuen Lage unter möglichst realistischer Erfassung ihres Wesens und ihrer Einzelheiten wahrhaft gerecht zu werden, und auf Grund ihrer zu möglichst einheitlichen neuen Maximen der Bevölkerungspolitik zu gelangen. Einigung des deutschen Volkes in dem Notwendigen, möglichste Überwindung seiner furchtbaren Partei-, Klassen-, Stammes-, Berufszersplitterung, die — wir sahen es in den letzten Wochen nur zu deutlich — Demokratie und Parlamentarismus auf die Dauer unmöglich machen muß, ist auch in unserer Frage notwendig.

[1] Rede gehalten zur Eröffnung des Bevölkerungspolitischen Kongresses in Köln 1921.

Aber — geben wir uns darüber keiner Täuschung hin — trotz alles Umsturzes der gesamten für die Bevölkerungsfrage bedeutsamen Lebensverhältnisse des deutschen Volkes und des Umdenkens, das dieser Umsturz erheischt, trotz aller drängenden Gewalt der Umstände, die uns im Notwendigen zu einigen fordert: ein für die Bevölkerungsfrage und jede theoretische und praktische Lösung derselben höchst einschneidendes Moment wird im großen ganzen auf unabsehbare Zeit hinaus konstant bleiben. Es wird diesen Wechsel nicht oder nur wenig mitmachen: das ist der Einfluß der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfragen.

„Weltanschauungen" sind langlebige geschichtliche Dauergebilde, jedenfalls in ihrer Dauerhaftigkeit von ganz anderer Größenordnung als die Realitäten der sozialen, politischen, wirtschaftlichen Umstände und alles dessen, was sie an Zweckmäßigkeitsmaximen je erfordern. Alle diese Weltanschauungen — die christliche und ihre Unterformen, die sozialistische, die liberale usw. — wurzeln tief in dem Dunkel der Geschichte, aus der sie auftauchen, an der sie sich nähren und deren Stoff sie immer neu zu bewältigen suchen. Sie werden nicht „gemacht", sondern werden geboren, wachsen, leben und sterben etwa auch langsam ab. Über sie kann man nichts beschließen, und auch so tiefgehende Veränderungen wie diejenige unseres Vaterlandes geben ihnen höchstens neue Materien ihrer Anwendung, ohne sie selbst umzukehren oder in ihrem Wesen zu erschüttern. Im äußersten Falle werden die Weltanschauungen gezwungen, neue und andersartige Elemente ihres vielgestaltigen, mannigfachen Inhaltes schärfer hervorzukehren, vielleicht zu vereinseitigen. Und darum wissen

wir auch eines schon vorher: Über Weltanschauungsgegensätze werden wir uns auch auf diesem Kongresse nicht einigen. Sie werden nach wie vor Größe und Qualitätsrichtung des Fortpflanzungswillens verschiedenartig beeinflussen, sie werden dieselben neuen traurigen Wirklichkeiten, mit denen wir es hier zu tun haben, in grundverschiedener Auffassung und Beleuchtung erscheinen lassen.

Aber gerade, weil dem so ist, ist es nützlich und höchst klärend für Ihre eigentlichen Verhandlungen, am Anfange dieses Kongresses und zu seiner Einleitung einmal scharf vergleichend und beschreibend herauszustellen, was der Faktor „Weltanschauung" für unsere weitschichtige Frage allseitig bedeutet. Denn erst durch eine solche vergleichende Kenntnisnahme von der Bedeutung der Weltanschauungen für die Bevölkerungsfrage wird all das isoliert, herausgestellt, abgeschieden, worüber trotz der so verschiedenen Weltanschauungen in unserem parteizerklüfteten und leider gerade — im Gegensatz zu Amerika und England — so stark nach Weltanschauungsparteien zerklüfteten deutschen Volk eine praktische Einigung vielleicht möglich ist. Was ich mit diesem Referat will, ist nicht eine Betrachtung des Bevölkerungsproblems vom Standpunkt meiner eigenen Weltanschauung aus oder gar eine mehr oder weniger apologetische Empfehlung dieser Weltanschauung. Ich will nur ein Kapitel zur vergleichenden Weltanschauungslehre[1] geben, bezogen auf unsere Frage.

Da ist die erste Frage, in welch verschiedenen

[1] Vgl. den grundlegenden theoretischen Aufsatz „Weltanschauungslehre usw." Bd. I dieser Sammlung.

Richtungen denn Weltanschauung und Weltanschauungsfragen für die Beurteilung des Ganzen der Bevölkerungstatsachen überhaupt in Frage kommen. Soweit ich sehe: nach vier Hauptrichtungen. Diese wollen wir bei Behandlung jeder Weltanschauung sondern.

1. Weltanschauungsmomente kommen zunächst in Frage als wesentliche Mitbestimmungsgründe der faktischen Bevölkerungsbewegung nach Quantität und Qualität selber. Diese Mitbestimmung erfolgt, da der Akt der Fortpflanzung des Menschen zum Teil dem freien Willen unterliegt, durch das Medium dessen, was man im Unterschied zur Fortpflanzungsfähigkeit (bezw. Unfruchtbarkeit, Impotenz,) und dem puren Trieb (libido) den Fortpflanzungswillen genannt hat. Sie erfolgt ferner durch das Medium der Form der Fortpflanzung (Eheformen usw.) Auf diesen Willen wirken neben ganz anderen Faktoren (ökonomischen, sozialen usw.) vor allem auch die verschiedenen Weltanschauungen sehr verschieden ein, sowohl nach Quantität wie nach Qualität der Fortpflanzung. Wie groß freilich diese Einwirkung sei, diese Frage ist in sich schon ein nicht unerheblicher Streitpunkt der Weltanschauungen selbst. Die sozialistischen Theoretiker, besonders die Marxisten schätzen diese Einwirkung vermöge ihrer materialistischen Geschichtsauffassung, nach der die „Weltanschauungen" selbst nur sekundäre, kausalnotwendige Folgen und unkräftige Begleiterscheinungen der ökonomischen Zustände einer Zeit sind, nur sehr gering ein; desgleichen alle sogenannten „Wohlstandstheoretiker". Alle mehr oder weniger „idealistischen" Weltanschauungen, die überhaupt dem Geist, dem freien Wollen, der Persönlichkeit, zum Beispiel also auch der primären Wirtschaftsgesinnung, ferner den moralischen Normen einen entscheidenden praktischen Einfluß auf das historische Leben zugestehen, schätzen dagegen die Einwirkung der Weltanschauung auf die Prozesse der Fortpflanzung bezw. Bevölkerung sehr hoch ein.

2. Ist in dieser ersten wichtigsten Richtung die Bedeutung des Faktors „Weltanschauung" stark umstritten, so ist in den drei anderen Richtungen ihr Einfluß völlig unbestreitbar. Die zweite Richtung betrifft den Einfluß der Weltanschauungen auf alle theoretischen, pädagogischen und politisch praktischen Lehren über die Bevölkerungsbewegung, über Bevölkerungstatsachen überhaupt. In diesem Sinne beeinflußt die Weltanschauung zum Beispiel sehr nachdrücklich alle Theorien über die Bedeutung der qualitativen und quantitativen Bevölkerungszusammensetzung für das geschichtliche Werden, also alle sogenannten „Geschichtsauffassungen". Denken Sie zum Beispiel nur an die viel diskutierte Behauptung Walter Rathenaus, daß der gesamte moderne Kapitalismus und Industrialismus der rapiden Bevölkerungsvermehrung der europäischen Unterschichten (und dem Aussterben des edlen Blutes des Feudaladels) zuzuschreiben sei. Denken Sie an analoge, von Max Weber in seiner „Römischen Agrargeschichte" so stark bekämpfte Lehren über die blutsmäßigen Ursachen des Untergangs der römischen Weltherrschaft, an die Anschauungen der Gobineau, L. Woltmann und vieler anderer Rassebiologen. Diese Forscher sehen im Schicksal der Erbwerte und ihrer Zusammensetzung den stärksten und ausschlaggebenden Faktor für alles historische Werden überhaupt. Ihre

Geschichtsauffassung ist deshalb nicht minder „naturalistisch" als etwa die ökonomische von Marx. Ich selbst sehe in den Rassemischungen von Erbwerten nur den stärksten unter den realen Wirkfaktoren der Geschichte, denen aber die geistigen, „idealen" Faktoren nicht nur gleich, sondern überwertig zur Seite stehen. Religion und Blut, Glaube und Rasse sind nach meiner Meinung die stärksten Bewegkräfte der Geschichte. Wer dagegen die Rassen und Erbwertunterschiede der Generationsrassen nur für langsam zustandegekommene Anpassungen an das natürliche, soziale und ökonomische Milieu hält, wer von ursprünglicher Gleichheit der Rassen ausgehend wie Marx und Bücher, die Kasten-, Standes-, Berufsunterschiede ja sogar wie der österreichische Sozialist Bauer die Nationalunterschiede aus ökonomischen Besitz- und Klassenunterschieden herleitet, — das Falscheste, was sich meines Erachtens denken läßt —, muß der quantitativen und qualitativen Bevölkerungsbewegung, muß den Ehe- und Prostitutionsformen, das heißt muß allen den Faktoren, welche die Fortpflanzung irgendwie ursprünglich bestimmen, eine weit geringere Bedeutung zu schreiben. Nach meiner Ansicht ist die Bevölkerungslehre und Rassenbiologie die Grundlage aller Realsoziologie, besonders auch der Soziologie der Wirtschaft; nach der anderen Ansicht wäre sie nur eine abgeleitete Hilfsdisziplin. — Unter dieselbe Rubrik gehört die unwillkürliche Einwirkung der Weltanschauung auf alle sogenannten „Bevölkerungstheorien" im engeren Sinne. Freilich ist diese Wirkung eine um so unbewußtere, je strenger objektiv sich der Forscher in seiner Intention verhält. Aber fehlen wird sie nie. Sie fehlt nicht bei Malthus, dessen unmögliches Unternehmen, ein „Bevölkerungsgesetz" bekannten Inhalts für alle Zeiten aufzustellen, ganz wesentlich von seiner puritanischen Anschauung von der Welt als einem Jammertale und der kalvinistisch-puritanischen Übersteigerung des Sündenfallgedankens bestimmt war; noch fehlt sie bei seinen Gegnern, den welthistorischen Optimisten Karl Marx, Carey oder Dühring. Nur zu deutlich tritt ferner dieser Einfluß da hervor, wo es sich um die Erkenntnis der Ursachen der Bevölkerungsbewegungen handelt, zum Beispiel der Ursachen des allgemeinen europäischen Rückgangs der Geburtenzahl seit den achtziger Jahren, auf die wir noch zurückkommen. Und nicht minder groß, ja noch größer ist der Einfluß der Weltanschauung auf die Beantwortung der Frage nach den Grenzen der Bevölkerungspolitik, das heißt in der Frage, wie weit die Fortpflanzung Privatangelegenheit, wie weit öffentliche Angelegenheit sei; wie weit sie mit gesetzlichen Mitteln und sogenannten „Maßregeln" überhaupt gelenkt werden könne und dürfe; welche Art Verteilung zwischen rein moralischer und religiöser Einwirkung und Erziehung und Kirchen- resp. Staatsgesetz bei der öffentlichen Einwirkung auf sie vorzunehmen sei; endlich in der Frage, wie weit sie sich von selbst und automatisch — ohne Eingriffe in die menschlichen Motive — natürlich-harmonisch regele. (H. Spencer.)

3. Die dritte Hauptrichtung des Einflusses der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfragen betrifft die Wertmaßstäbe und Beurteilungsmaßstäbe der festgestellten und in ihren Ursachen bereits erkannten Bevölkerungsbewegungen, respektive die bestimmten konkreten Weltanschauungen entsprechenden haupt-

sächlichsten Motivgruppen in der sich bewegenden Bevölkerung selbst. Hier scheiden sich vor allem a) der nationale Wertmaßstab, zum Beispiel der Wehrkraft der Nation oder ihrer nationalwirtschaftlichen Gesamtleistungsfähigkeit; b) der biologisch-hygienische Wertmaßstab der größten Rassengesundheit, resp. der von dieser wohl zu unterscheidenden Volksgesundheit. Nach dem Wertmaßstab der Rassen- resp. der Volksgesundheit betrachtet ist zum Beispiel die Wohnungsfrage ganz verschieden zu beurteilen. c) der soziale Wertmaßstab, der darauf abzielt, die Bevölkerungsbewegung und ihre Zukunftsrichtung je als „Über"- oder „Unter"-völkerung im Verhältnis zu dem objektiven oder subjektiven, das heißt dem durchschnittlichen Stand der Lebensbedürfnisse gemäßen Nahrungsmittelspielraum zu bemessen; d) der kraftökonomische Gesichtspunkt, neuerdings, nach meiner Meinung sehr einseitig, von Goldscheid[1] bevorzugt, der die Bevölkerungsbewegung danach beurteilt, wieviel Menschenkraft, Frauenkraft, ferner Arbeits- und sonstige Werte für Gebären und Aufzucht in ihr verloren gehen, resp. relativ gewonnen werden. Von diesem Gesichtspunkt aus muß zum Beispiel eine Zunahme der Bevölkerung, wenn sie durch sinkende Geburtenhäufigkeit und Verlängerung der Lebensdauer resp. Verminderung der Kindersterblichkeit erreicht wird, prinzipiell höher gewertet werden, als wenn gleiche Zunahme auf umgekehrtem Wege erreicht wird; nach ihm muß ferner eine etwa wünschenswerte Verminderung des Bevölkerungswachstums höher bewertet werden, wenn sie durch Rückgang der Geburten

[1] S. Goldscheid: Höherentwicklung und Menschenökonomie; Leipzig 1911.

oder Verkürzung der Lebensdauer erreicht wird anstatt durch Auswanderung, die — erfolgt sie nicht in Kolonien — für die Nation die in die Aufzucht hineingesteckten Werte und Kosten dauernd und dazu noch an andere Nationen verloren gehen läßt. e) ferner der kulturelle Beurteilungsmaßstab, der qualitativ die geistigen Begabungsunterschiede und eigenartigen Erbwerte der Rassen, Völker, Berufe, Klassen für Kulturleistungen zur Beurteilung der Bevölkerungsbewegung verwendet und abmißt, wie groß die Bevölkerung sein darf, um auch gut erzogen und geistig und sittlich wohl gehoben werden zu können.

Da ist Ihnen sofort klar, wie einseitig die sozialistische Weltanschauung im allgemeinen sozial und (seit Goldscheid) auch kraftökonomisch wertet, wie der linke Liberalismus wesentlich kulturell, die Rechtsparteien (Konservative und Rechtsliberale) national (Wehrfähigkeit), die christliche Weltanschauung — insofern sie sich rein hält — primär religiös-sittlich wertet und von diesem höheren überlegenen Gesichtspunkte aus die anderen Beurteilungsmaßstäbe nur ausgleichend verwendet.

4. Die vierte Grundrichtung endlich, der Einfluß der Weltanschauung auf Praxis, Theorie und Politik der Bevölkerungstatsachen, ist die in den Gruppen herrschende Sexualmoral und die ihr je entsprechenden Rechtsauffassungen. Sie sind — handle es sich um Eheauffassung, (Geld-, Standes-, Liebesehe), Scheidung, Askese, außerehelichen Geschlechtsverkehr, uneheliche Kinder (Erbrecht), Abtreibung, Rationalisierung der Zeugung, Trennung von Liebe und Zeugung, oder um Stellung zur Prohibitionstechnik, freie Liebe, Prostitution,

Frauenbewegung, sittliche und unsittliche Kunst und Literatur, Geschlechtsmoden und -sitten usw. — für die verschiedenen Weltanschauungen, auch für die christlichen Bekenntnisse und ihre inneren Parteirichtungen (zum Beispiel orthodoxen und liberalen Protestantismus) tiefgehend verschiedene.

Bevor wir nun daran gehen, mit Berücksichtigung dieser vier Hauptrichtungen die Wirksamkeit der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfrage zu prüfen, sei noch ein Wort gesagt über die Möglichkeit, diese Wirksamkeit statistisch zu erfassen.

Es ist bekanntlich in einer riesenhaften Literatur (besonders etwa um das Jahr 1900 gelegentlich der ersten Entdeckung des Rückgangs der europäischen Geburtenziffer — seit der Mitte der 70er Jahre — als einer Entwicklungserscheinung der gesamten Kulturwelt) der statistische Beweis für die Einflüsse der Weltanschauung auf diese bedeutsame, freilich wertmäßig ganz verschieden beurteilte Erscheinung versucht worden. Mit der Entdeckung und Erörterung dieser Erscheinung setzt ja überhaupt eine tiefgehende geschichtliche Umstellung der Bevölkerungsbewegung, besonders in unserem Lande, ein. Der gemäßigte Malthusianismus und die Angst vor Übervölkerung, die fast alle unsere großen deutschen Nationalökonomen, Roscher, A. Wagner, Schmoller, Brentano, Sombart beseelte, trat in der bürgerlichen Welt stark zurück und eine seltsame Angst vor Entvölkerung und Rassentod bemächtigte sich auch unserer deutschen geistigen Führer. Die Wagnerische Theorie, die diesen Rückgang auf eine „optische Täuschung" (herrührend aus verändertem Altersaufbau der deutschen Bevölkerung) zurückführte, wurde durch J. Wolf und andere

widerlegt. Die Erklärung der Abnahme der Geburtenziffer aus der stark gesunkenen Sterblichkeit besonders der Säuglinge, die, da sie größer war als die Abnahme der Geburtenziffer, zunächst das absolute Bevölkerungswachstum fortbestehen ließ, die Erklärung aus der Abnahme der Ehen und der steigenden Zahl der Spätehen, die Erklärung aus der Landflucht und Urbanisierung, aus der Kenntnisnahme der Massen von der Präventivtechnik, ferner die Erklärungen aus einer physiologisch gegründeten Abnahme der Fruchtbarkeit (die nur in ganz mäßigen Grenzen nachweisbar war), aus der mächtig aufsteigenden Erwerbstätigkeit der Frauen und einer gewissen Virilisierung derselben (auch steigender Frigidität) durch die Frauenbewegung, — und noch manche andere zur Erklärung herangezogene Faktoren, wie materielle Übersteigerung der Bedürfnisse auch bei objektiv wachsendem standard of life der Massen, genügten nicht, die neuen statistischen Zahlen vollständig zu erhellen. Nur eine Theorie gewann durch Mombert und Brentano großen Anhang, besonders in sozialistischen und linksliberal gefärbten Kreisen: die sogenannte Wohlstandstheorie. Ihr großer, Tatsachen zusammenfassender und umschreibender Wert scheint auch mir unleugbar; daß sie aber in das Kausalgefüge der Dinge eindringt, glaube ich nicht. Da war es unter den deutschen Forschern besonders Julius Wolf,[1] der diese Theorie heftig angriff, ihre schwachen Punkte entwickelte und nun der „Weltanschauung" einen sehr bedeutsamen Platz unter den Ursachen des Geburtenrückganges anwies. In zwei Abschnitten seines großen Werkes —

[1] Siehe Julius Wolf, „Geburtenrückgang, die Rationalisierung des Sexuallebens unserer Zeit". Jena 1912, Fischer.

„Erklärung aus fortgeschrittener Bildung und fortgeschrittenem Ordnungssinn der Masse" und „Erklärung aus der Emanzipation von der Kirche" — stellte Wolf die Weltanschauungsmomente zur Kausalerklärung des Geburtenzifferrückganges so stark in den Vordergrund — insbesondere die günstige Wirkung des katholischen Glaubens und die abträgliche Wirkung der Sozialdemokratie auf die Volksvermehrung (besonders im „roten" Sachsen) —, daß die Weltanschauung geradezu die Hauptlast der Erklärung zu tragen zu haben schien. Eine reiche statistische Literatur schloß sich diesen Untersuchungen an.[1]

Die Mombert- und Brentano-Schule wandte in ihren Angriffen auf Wolf und die seinen Intentionen nachgehende Literatur besonders folgende Tatsachen und Momente ein: Frankreich sei ein weit überwiegend katholisches Land und stehe gleichwohl in der Geburtenziffer an letzter Stelle. Oder, wenn man etwa die starke Geburtenziffer bei den Katholiken Preußens als Beweis für die Bedeutung der Weltanschauung und der Kirchlichkeit anführe, so vergäße man, daß die meisten dieser Katholiken der slawischen Rasse und polnischen Nationalität angehörig seien, so daß die größere Geburtenziffer nicht sowohl der Religion dieser Schichten als ihrer Rassenzugehörigkeit und ihrer niedrigen Zivilisations- und Bildungsstufe zuzuschreiben sei. Ferner erklärten die Wohlstandstheoretiker, daß die katholischen Bevölkerungsteile nicht um ihrer Religion und Kirchlichkeit willen eine höhere Geburtenziffer besäßen, als vielmehr darum, weil sie

[1] Vgl. die Wolf zustimmenden Arbeiten von H. Krose, Rost, A. Lemanczyk, Bornträger, Becker, Seeberg.

auch durchschnittlich die weniger wohlhabenden Bevölkerungsteile darstellten und ferner ein großer Teil des katholischen Volksteils der Landbevölkerung angehöre. Wenn man die katholische Bevölkerung und ihre Geburtenziffer in industriellen Bezirken wie Aachen, Köln, Koblenz mit der katholischen Bevölkerung etwa der bayrischen Oberpfalz vergleiche, so sehe man bald, daß die stark abweichende Geburtenziffer nicht aus der Religion, sondern aus den verschiedenen wirtschaftlichen Milieus heraus zu verstehen sei.

Ich kann aus Zeitmangel nicht auf die Kasuistik des statistischen Materials und auf die daran geknüpften Folgerungen näher eingehen. Ich bemerke nur, daß die angeführten Gegengründe gegen die Bedeutung der Weltanschauung auch statistisch nicht standhalten. Was den bestechenden Einwand Frankreich betrifft, so ist die steigende Entchristlichung der Schule und des gesamten öffentlichen Lebens schon seit der französischen Revolution (Ferrysches Schulgesetz, Kulturkampfgesetz der dritten Republik, Trennungsgesetz) ein Zeichen, wie wenig es besagt, wenn auf den statistisch hohen Prozentsatz katholischer Bevölkerung in Frankreich hingewiesen wird. Es handelt sich hier um Gruppen, die rein formal der Kirche zugehören und des lebendigen Glaubens ermangeln. Der eigentliche Sitz des Unglaubens in Frankreich ist ferner gerade die große Masse südfranzösicher, kleinbäuerlicher Landbevölkerung (umgekehrt wie bei uns). Diese Bauernschaft verlor ihren Glauben aus zwei Gründen. Erstens stellte die Jansenistische Bewegung an die französische Bauernschaft so strenge Forderungen, daß diese dadurch abgestoßen wurde; als später

die Jesuiten die Bauern wiederzugewinnen suchten, hatten sie nur mäßige Erfolge. Und zweitens war diese französische Bauernschaft eine Schöpfung der französischen Revolution. Durch die Aufhebung der Leibeigenschaft und durch die Beseitigung der persönlichen Abhängigkeiten ist diese Bauernschaft erst entstanden, und man begreift daher, daß sie auch die antikirchlichen Ideen der Revolution in sich aufnahm. J. Wolf bemerkt daher mit Recht: „Die Kinderarmut folgt nach Leroy-Beaulieu ganz genau der école laïque und der politischen und religiösen Aufklärung durch Sozialisten und Radikale. Geburtenüberschuß herrscht nur noch in den kirchlichen katholischen Departements der Vendée, der Bretagne und des Nordens." Ähnliches ließe sich von Belgien zeigen. Auch die übrigen statistischen Einwände gegen die Bedeutung der Weltanschauung für die Geburtenziffer lassen sich weitgehend entkräften, wie H. Krose in seinem Aufsatze „Geburtenrückgang und Konfession" treffend zeigte[1]. Besonders beweiskräftig für diese Bedeutung ist auch die hohe Fruchtbarkeit der Bergarbeiter, die nach Bergers Untersuchungen in der Zeitschrift des preußischen statistischen Amtes nicht der Art der Berufstätigkeit (Rüstigkeit, Mut, Kraft, Vertrauen), sondern dem vorwiegend katholischen Bekenntnisse dieser Arbeitergruppe zuzuschreiben ist; bei den Bergarbeitern protestantischen Bekenntnisses sei die Fruchtbarkeit geringer.

Trotz alledem wird jeder, der objektiv und vorurteilsfrei das gesamte statistische Material prüft, zu dem Ergebnis kommen müssen, das Krose so ausspricht: „Andererseits

[1] S. in der Sammelschrift M. Faßbender „Des deutschen Volkes Wille zum Leben". Herder, 1917.

läßt sich ein positiver Beweis, daß diese Unterschiede in der Konfessionsverschiedenheit ihren Grund haben, mit den Mitteln der Statistik, wie sie uns jetzt zu Gebote stehen, nicht führen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß bei einer zeitlich und räumlich sehr ausgedehnten Untersuchung im einzelnen und bei verbesserter Berechnung der ehelichen Fruchtbarkeitszahlen sich diese Unterschiede zu einem mehr oder minder großen Teil aus Ursachen erklären lassen, die mit der Konfession nichts zu tun haben." Lassen wir darum diese Art des Beweisganges beiseite: Diese statistische Zahlen gewinnen — wie alle rein induktive Feststellungen überhaupt — nach meiner erkenntnistheoretischen Ansicht erst einen möglichen bestimmten Sinn aus einer psychologischen und soziologischen Theorie über die möglichen, und in einem Lande nach seiner ganzen Konstitution wahrscheinlichen Ursachen der Bevölkerungsbewegung, aus einer Theorie, die nicht selbst wieder der Statistik zu entnehmen ist.

Fragen wir deshalb, unter Berücksichtigung der oben angeführten vier Hauptgesichtspunkte: Wie wirkten historisch die Weltanschauungen auf den Fortpflanzungswillen ein?

Christliche Weltanschauung und Fortpflanzungswille

Man hat mit Recht den allgemeinen Satz aufgestellt, daß fast alle großen positiven Weltregionen die Fruchtbarkeit religiös sanktioniert und den Fortpflanzungswillen geheiligt haben. Nur der Buddhismus — im Gegensatz zum altindischen Glauben, der nur denjenigen, der einen Sohn hat, in den Himmel kommen

läßt — macht eine Ausnahme auf Grund seines alles andere beherrschenden Grundsatzes, daß „Nichtsein" besser ist als „Sein"; doch ist es fraglich, ob er eine „Religion" und nicht vielmehr eine mit Selbsterlösungstechnik verbundene ethisch gerichtete „Metaphysik" zu nennen ist. Analogen Anschauungen wie im Buddhismus begegnen wir im Abendland und im christlichen Morgenland nur in kleinen Kreisen. Besonders scharf und vielseitig drückt dagegen das Alte Testament die göttliche Sanktion der Fruchtbarkeit und des Willens nach Kindern aus. „Seid fruchtbar und mehret euch" heißt es. Kinder sind ein „Geschenk Gottes", „Zeichen des Segens Gottes", „der den Herrn fürchtet, dessen Samen wird gewaltig sein, der Same des Gottlosen aber ausgerottet" usw. Aber es darf nicht verkannt werden, daß die Fruchtbarkeitsgebote des alten Judentums von den christlichen im Geiste weitgehend verschieden sind. Der Unsterblichkeitsgedanke der individuellen persönlichen Seele hat im Judentum nur langsam Eingang gefunden. Darum ist das Fortleben des Menschen im Kinde, in seinem Blut, dem jüdischen Volke das Wichtigste; und Verehrung, Kult, Pietät der Kinder gegenüber den Eltern ist ein besonders hoher Wert auch noch geblieben, nachdem der Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit lebendiger geworden war. Das berühmte Fruchtbarkeitsgebot ist auch durchaus nicht primär als allgemein religiöse Menschenpflicht gemeint gewesen. Es legte Mann und Weib die Pflicht starker ehelicher Zeugung vor allem darum auf, damit Israel, damit das „auserwählte Gottes- und Priestervolk", der Menschen Lehrer, „ewig sei und nicht untergehe". So trägt das

ursprüngliche jüdische Fruchtbarkeitsgebot einen wesentlich nationalreligiösen Charakter. Diese Färbung ist am deutlichsten im Psalm 126 (etwa 537 vor Chr. in der nachexilischen Zeit verfaßt). „Sieh, Söhne sind Geschenk des Herrn; sein Lohn: des Leibes Sproß. Wie Pfeile in des Helden Hand sind Söhne, jugendkraftgeschwellt. Dem Manne Heil, der sich gefüllt mit ihnen seinen Köcher, er wird nicht schamrot stehn, wenn er am Tor mit seinen Gegnern rechtet." Dieser Spruch trägt den nationalpolitischen, ja den nationalmilitärischen Charakter deutlich an der Stirn.

Im Verhältnis zu diesen alttestamentlichen Gedankenkreisen ist die Umformung des jüdischen Fortpflanzungsgedankens im christlichen Kulturkreis eine weitgehende. 1. Zu der allgemeinen pflichtmäßigen Sexualmoral tritt in der „via perfectionis" und mit dem Aufkommen des Mönchstums in den „drei evangelischen Räten" das Ideal der Virginität hinzu. Der asketische Gedanke erfährt eine mächtige Steigerung. 2. Andererseits aber hat die Zeugungspflicht in der Ehe keinen national-politischen Charakter mehr; sie wird auf alle Menschen ausgedehnt. 3. Die Ehe selbst erhält über ihren natürlichen Vernunftcharakter hinaus das Zeichen religiöser Heiligkeit; nach Paulus wird das Verhältnis des Gatten zum Weibe unter der Analogie des Verhältnisses Christi zur Kirche als des Hauptes und Bräutigams zu seinem gehorsamen Leibe und seiner Braut vorgestellt. Die Ehe erhält damit den Charakter eines „Sakramentes", das zwar durch das Jawort der Eheschließenden selbst gestiftet ist, das aber, wenn gestiftet, durch einen Akt des göttlichen Willens selbst unauflösbar besteht. Die Monogamie, die im

Alten Testament in mannigfachen Richtungen nur eine bedingte war (denken wir an die „Nebenfrauen"), wird die einzig berechtigte Form des geschlechtlichen Umgangs und der Fortpflanzung. 4. Nicht nur religiöse Heilsgemeinschaft wird die Ehe, sondern in einem weit höheren Maße als es Judentum und Antike kannten, seelisch-geistige Liebesgemeinschaft. Ja, dieses Moment wiegt in den ersten Jahrhunderten des Christentums so stark vor, daß die Ehe als Fortpflanzungsinstitut dagegen weit zurücktritt.

Es ist in erfreulichem Maße auch von außerchristlichen Forschern heute anerkannt, daß überhaupt erst das Christentum die spezifisch abendländische geschlechtliche Liebesemotion gezeitigt hat.[1] Romeo und Julia sind nur auf dem Boden des christlichen Kulturkreises denkbar. In der provençalischen Bewegung, aus der der Minnesang hervorging und von der auch Franziskus v. Assisi eine gewisse Färbung seiner religiösen Sprache erhielt, in dem christlichen Humanismus Petrarkas, den Sonetten Michelangelos, in Dantes Beatrice und seiner „Vita Nuova" hat sich diese Liebesemotion immer großartiger ausgesprochen. Die europäische Liebe ist nicht sowohl, wie man gemeint hat, ein Versuch gewesen, die zuvor bestehende scharfe Monogamie „erträglich zu machen", vielmehr stellt die Monogamie neben anderen Funktionen, die sie hat, auch einen Versuch dar, den schweifenden Geschlechtstrieb in die Dauer geistig beseelter Liebe der Persönlichkeit selbst aufzunehmen.[2]

[1] Vgl. hierzu E. Lucca „Drei Stufen der Erotik", Stuttgart 1919. Marcuse „Wandlungen des Fortpflanzungswillens", Bonn 1918.

[2] Vgl. mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", II. Aufl.; Cohen, Bonn 1922.

Völlig fremd war den christlichen Zeugen, Vätern und Lehrern der Gedanke, die Ehe zu rechtfertigen oder gar zu definieren als die beste Form, reiche und gute Nachkommenschaft zu erzielen. Ließe man sich auf diesen Rechtfertigungsmaßstab ein, so könnte man, nach meiner Meinung, auch heute die christliche Monogamie nicht rechtfertigen.[1] Drei Stufen der Entwicklung der christlichen Liebes- und Eheauffassung sind hier voneinander zu unterscheiden: Solange die Hoffnungen auf eine nahe Wiederkunft Christi und auf eine irdische Aufrichtung des Gottesreiches durch eine Wundertat Gottes währten, stand die erste Christenheit auch der ehelichen Fortpflanzung mit fast vollkommener Gleichgültigkeit gegenüber. So waren die ersten Ehen der Christen, etwa zur Zeit des Paulus, in großer Anzahl sogenannte „Josephsehen". In dem Maße jedoch, als diese Hoffnungen abnahmen, wurde der wesentliche Zweck der Ehe als Fortpflanzungsinstitut immer schäfer betont. So wurde auf einer zweiten Stufe die Ehe zwar als Fortpflanzungsinstitut, aber doch nur in sekundärer Linie anerkannt; eine besondere Anfeuerung des Zeugungswillens fehlt jedoch auch hier noch. Manche Väter erklären sogar, das: „Seid fruchtbar und mehret Euch" habe für ihre Zeit an Bedeutung verloren. Die Kirche als solche hat die heute gültige Bestimmung, daß die Fortpflanzung „finis principalis" der Ehe sei, erst in der sozusagen dritten Stufe dieser Entwicklung aufgenommen, in dem gewaltigen Geisteskampf nämlich, den sie gegen den Spiritualismus der gnostischen

[1] Vgl. die scharfen kritischen Einwendungen von Christian von Ehrenfels gegen die Monogamie, der vom biologischen Standpunkt allein aus in vielem durchaus recht hat. Sein Irrtum ist, die Monogamie ausschließlich oder auch nur in erster Linie an ihrem biologischen Wert zu messen.

Sekten, besonders der Manichäer, führen mußte. Diese Sekten vertraten bald völlige Askese mit Einschluß der Verwerfung auch der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft, bald Libertinität, resp. ähnlich wie die heutigen „Rationalisten" der Fortpflanzung Trennung des Liebesgenusses von der Zeugung. Die systematische Prävention ist weltanschaulich zu allen Zeiten der Weltanschauungsgeschichte sowohl aus extrem materialistischer und sensualistischer als auch aus dualistischer und hyperspiritualistischer Weltanschauung hervorgegangen. Wenn der Leib, wie Platon zuerst lehrte, der „Kerker" einer Seele ist, die schon vor der Geburt existiert hat und die durch den Zeugungsakt nur in das Übel und in die Dunkelheit der Materie verstrickt wird, so kann dieser Akt, der die göttliche Lichtseele in die Materie hineinverbannt, nichts an sich Gutes sein. Die Manichäer, jene gewaltige Sekte, gegen die Augustinus einen schweren Kampf führte, huldigten dieser Auffassung. Da sie aber den Liebesgenuß nicht missen wollten, kamen sie zur Prävention. Gegen sie hat Augustinus jene berühmten Worte gerichtet, auf denen geschichtlich das christliche Präventionsverbot noch heute beruht. Die sachliche Begründung dieses Verbotes stützt sich nach römisch-katholischer Anschauung nicht auf die Lehrautorität des Papstes; es ist kein Kirchengebot beziehungsweise -verbot, sondern ein Gebot der „natürlichen Vernunft", das der Lehrautorität eine Grenze setzt und das die Lehrautorität nur vor „Verdunkelung" zu bewahren hat. Dieses „Vernunftgebot" stützt sich auf die Einsicht, daß der objektive Naturzweck der Zeugungsorgane und des Zeugungsaktes die Fortpflanzung sei, nicht aber der, dem Individuum Lust zu bereiten. Die

Lust sei nur eine „Begleiterscheinung" und habe außerdem biologisch anlockende Bedeutung. In diesem objektiven Naturzweck tue sich auf natürliche Weise der göttliche Wille selbst kund, und darum sei es „Unrecht und Sünde", ihm durch Prohibition irgendwelcher Art entgegenzutreten und die Auswirkung des göttlichen Willens zu verhindern. Mit beiden Grundsätzen, dem Grundsatz über die Ehe zusammen mit dem letzteren, ist nach katholischer Auffassung jeder außereheliche Geschlechtsverkehr, jede Ganz- oder Halbpolygamie, jede Art der Prohibition, jede Form von Abtreibung und Kindesaussetzung, ja auch schon die ausschließlich auf die Sinneslust gerichtete innere Absicht auch während des ehelichen Geschlechtsaktes sündhaft. Nur darin unterscheidet sich Augustin vom heutigen kirchlichen Standpunkt, daß ihm die Prohibitionssünde als eine läßliche, nicht als eine Todsünde gilt.

Die ersten tiefgehenden Abweichungen von diesem System zeigen sich in der Einwirkung der protestantischen Religionsformen auf den Fortpflanzungsgedanken. Keine Abweichung findet sich innerhalb des orthodoxen Lutherthums und des Kalvinismus in dem Verbot der Prohibition und seiner Begründung; keine Abweichung in der Stellung zur Abtreibung und Kindesaussetzung; keine Abweichung im Verbot des Opfers des Kindeslebens für das Leben der Mutter durch Perforation und Kaiserschnitt; keine Abweichung in der Lehre von der „inneren Absicht" bei der Zeugung. Innerhalb des kalvinischen Protestantismus (und auch bei Luther etwas stärker als nach der katholischen Lehre) wird sogar die Intention auf die Lust während

des Geschlechtsaktes noch stärker unter Sünde gestellt, wogegen nach katholischer Anschauung eine maßvolle Mitintention auf die Lust sündlos sein soll. Im protestantischen Kulturkreis fehlt natürlich für alle diese Dinge die systematische Kontrolle durch den Beichtstuhl, was von großer, aber doch auch nicht zu überschätzender praktischer Bedeutung ist. Die Virginität als gottgefällige Leistung lehnt Luther zum Teil (zum Beispiel in einer Streitschrift vom Jahre 1522) durch eine Übersteigerung desselben Grundes — nämlich des „göttlich gewollten Naturzweckes der Geschlechtsorgane" — ab, mit dem Augustin die Prävention in der Ehe verwirft. „Ein Mann", heißt es hier, „kann eines Weibes nicht entraten. Ursache ist die: es ist ebenso tief eingepflanzt der Natur, Kinder zu zeugen als Essen und Trinken." In einem Brief heißt es: „Adams Kinder sind und bleiben Menschen, darum sollen und müssen sie wieder Menschen von sich zeugen und kommen lassen." Was die Ehe anbetrifft, so hat Luther, zum Beispiel in seinem Brief an Spalatin vom 6. Dezember 1525, wenn er auch die Liebe in der Ehe stark und schön hervorhebt, den Fortpflanzungszweck ganz erheblich betont, ja gesteigert. Das geht auch scharf aus seiner Stellung zum Ehebruch hervor, für den er die Todesstrafe fordert, den er aber der dauernd unbefruchteten Frau sogar gestattet. Die Gebärpflicht des Weibes wird überaus scharf hervorgehoben: „Wenn sie aber auch müde und zuletzt tot tragen, das schadet nichts, laßt sie nur tot tragen, sie sind drum da. Es ist besser kurz gesund, denn lange ungesund leben" und ähnliche Stellen mehr. Scheidung der Ehe ist im Falle des Ehebruchs gestattet, und die Wiederverheiratung dem

unschuldigen Teil erlaubt. Auf die Lust blickt Luther mit noch mehr Angst als die katholische Auffassung. Im Urzustande soll sich die Fortpflanzung auch nach seiner Anschauung (wie nach Augustin) ohne Wollust vollzogen haben, und die Unvermeidlichkeit der Wollust als Lockmittel für die Fortpflanzungspflicht ist ihm ein deutlicher Beweis der Erbsünde. So ist die Ehe im Grunde doch nur „frenum et medicina peccati", eine Konzession an die Sünde und an die nach Luther „unüberwindliche" Konkupiszenz — eine Konzession, bei der Gott vor der Lust um des Kindes willen sozusagen nachsichtig ein Auge zumacht.

Aber die Abweichungen der protestantischen von der spezifisch katholischen Auffassung sind doch gerade für unsere Frage weit tiefgehendere, als es durch das bisher Gesagte den Anschein hat. Luthers Kampf gegen das Virginitätsideal bedeutet nicht nur den Kampf gegen das Mönchstum, sondern primär gegen das Ethos, das diese Institution trug und das auch in der Seele des Laien innerhalb der katholischen Kirche kräftig ist. Die aktive Sublimierung, Vergeistigung, Veredlung der Triebenergie zur seelischen geschlechtlichen Liebe, zu religiösen Liebesformen, zur weltweiten Karitas, (die Luther nur als Teil der Berufsarbeit anerkennt,)[1] zur romantischen Schwärmerei, wird durch das Dogma vom alleinseligmachenden Glauben überhaupt tief geschwächt. Unendlich fern steht Luther hier etwa einem Dante, einem Franziskus oder einem Petrarka. Aus der Ehe wird der romantische Liebescharakter, die feine und zarte mit ihrem Sakramentscharakter eng verbundene geistig-seelische Liebesempfindung ganz

[1] Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen von E. Lucca a. a. O.

erheblich ausgemerzt. Die Ehe wird ernüchtert und verbürgerlicht, und ihr später nur bürgerlicher Charakter dadurch weitgehend vorbereitet. Erst der Pietismus und besonders die Romantik, hier vor allem Schleiermacher, haben jene älteren christlichen Empfindungs- und Gefühlsformen wieder in die Ehe hineinzutragen gesucht, — freilich so, daß nun der objektive autoritäre Boden der alten christlichen Moral und alle die Prinzipien, die Luther noch mit dem Katholizismus teilt, mehr oder weniger vollständig verlassen wurden. Und das ist das Wichtigste für unsere Frage: Der Fortpflanzungswille oder sein Gegenteil wird durch den Protestantismus in die eigene innere Verantwortung, in das persönliche Gewissen des Menschen hineinverlegt.[1] Hierdurch wird natürlich noch keineswegs die negative Rationalisierung durch Prohibition als sittlich gerechtfertigt erklärt; aber es wird die naive Form des Zeugungswillens sozusagen gebrochen und insofern die formale Rationalisierung, und zwar im individualistischen Sinne, als eine Voraussetzung der späteren — durch die Weltanschauung des Liberalismus und des Sozialismus verteidigten — materialen, auch negativen Rationalisierung geschaffen. In diesem Punkte sind alle objektiven Beurteiler des geschichtlichen Herganges einig.

Ganz anders entwickeln sich die Dinge im liberalen Protestantismus.[2] Hier erhält zwar die Ehe ihren tieferen

[1] Vgl. hierzu die sehr tiefgehenden Ausführungen von Max Marcuse in seiner Schrift: „Wandlungen des Fortpflanzungsgedankens und Willens", Bonn 1918, S. 35.

[2] S. hierzu. Rade, „Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben", ferner von Rohden: „Die sexuelle Frage und der Protestantismus" in der Zeitschrift „Sexualprobleme" 1910 und Saathof: „Schleiermacher über Freundschaft und Liebe", Halle a. S.

Liebesgehalt („geistig-sinnliche Liebe") — wie schon oben angedeutet — wieder zurück; aber andrerseits wird der fundamentale augustinische Gedanke zerbrochen, daß der Geschlechtsakt ausschließlich zur Zeugung da sei und in diesem Naturzweck sich der göttliche Wille bekunde. Dieser Satz aber ist das Fundament sowohl der jüdischen als der gesamten christlich-positiven Geschlechtsmoral. Schon bei Schleiermacher, der Pietismus und romantische Schule verbindet, bricht sich demgegenüber der Gedanke Bahn, daß der Geschlechtsakt überhaupt nicht auf „Zwecke" hin angesehen zu werden habe. Er solle ein subjektiv zweckfreier Akt, nicht sowohl eine Zweckhandlung, als eine Ausdruckshandlung sein, nämlich ein Ausdruck der Liebe zweier individuell aufeinander abgestimmter, füreinander berufener Personen. So lautet das sechste seiner zehn Gebote aus dem Athenaeum (1789): „Du sollst nicht absichtlich lebendig machen", wozu er in dem dritten der „vertrauten Briefe", folgenden Kommentar gibt: „Absicht soll nirgends sein in dem Genuß der süßen Gaben der Liebe, weder irgendeine sträfliche Nebenabsicht, noch die an sich unschuldige, Menschen herzuvorbringen, denn auch dies ist anmaßend, weil man es doch eigentlich nicht kann, und zugleich niedrig und frevelhaft, weil dadurch etwas in der Liebe auf etwas Fremdes bezogen wird." Ferner heißt es dort: „Ebensowenig aber gefällt es mir, wenn die Lust als Instinkt erscheint, der nicht weiß, was er will, oder als Begierde, die auf die unmittelbare Empfindung gerichtet ist." Saathof würdigt Schleiermachers Gesamtstellung mit den Worten: „Die alte kirchliche Auffassung der Geschlechtslust als Sünde ist von Schleiermacher durchaus überwunden, während sie bei Luther

trotz seiner Hochschätzung der Ehe, deren Herrlichkeit er so oft gepriesen hat, noch stark nachwirkte. Die Geschlechtsliebe und der Geschlechtstrieb werden anerkannt als ein natürliches, von Gott geschenktes Gut, das geadelt wird durch den sittlichen Geist. Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen in der Geschlechtsliebe wird gefordert, und dadurch die geschlechtliche Sinnlichkeit auf die Stufe des Sittlichen emporgehoben. Der andere Gedanke, den Schleiermacher durch die Anregung des romantischen Lebensideals für die Ehe kräftig betont hat, ist der der sittlichen Eigenart, die gerade in der Gemeinschaft von Mann und Weib sich auszubilden habe. Die Ehe ist für ihn die Gemeinschaft von zwei Individualitäten, die auf gegenseitige Ergänzung angelegt sind und in geheimnisvoller Weise sich anziehen, sich gegenseitig sittlich fördern und durch völlige Lebensgemeinschaft zu einem Willen, ja zu einem Wesen miteinander verschmelzen. Dementsprechend wird der Zweck der Ehe ganz in die sittliche Gemeinschaft der Gatten verlegt, es wird von der göttlichen Naturbestimmung der Geschlechtsgemeinschaft, der Fortpflanzung der Menschheit zu dienen, abgesehen, und die Geschlechtsgemeinschaft als Liebesgemeinschaft gewürdigt." Der Fortpflanzungszweck der Ehe wird in Übereinstimmung hiermit innerhalb des liberalen Protestantismus als vollständig sekundär angesehen; die Ehe soll an erster Stelle „Liebesehe" sein.[1]

Die Einwände, die sich in der Weiterentfaltung der Schleiermacherschen Gedanken schließlich bei den

[1] Vgl. hierzu und f. d. F. meine eigenen metaphysischen und ethischen Anschauungen über Geschlechtsliebe und Fortpflanzung in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Cohen., Bonn 1922.

Sozialisten und Liberalen gegen die alten Fundamentalgedanken der jüdisch-christlichen Geschlechtsmoral herausgebildet haben, sind etwa folgende: Zugegeben, daß Fortpflanzungsorgane und Fortpflanzungsakt ursprünglich bei den Tieren — sogar hier durch die Brunstzeit rhythmisiert — den Naturzweck der Fortpflanzung besitzen, so sei doch alle Menschheitsentwicklung dadurch gekennzeichnet, daß Einrichtungen der menschlichen Natur, die ursprünglich nur im Dienste biologischer Arterhaltung standen, im Laufe der Entwicklung auch zu außerbiologischen und überbiologischen persönlichen Zielen gebraucht werden. Wir äßen zum Beispiel nicht nur um unseren Hunger zu stillen, sondern auch darüber hinaus um des Wohlgeschmackes der Speisen willen. Unsere Seh- und Hörorgane mögen ursprünglich dazu da gewesen sein, uns Freund und Feind, dem Leben Schädliches und Nützliches unterscheidbar zu machen; aber unser Sehen und Hören werde zum Beispiel in der Kunst oder in der reinen Erkenntnis von diesem biologischen Zwecke mehr oder weniger frei. Auch unser Verstand und seine Denkkategorien sind ursprünglich vielleicht nur ein Mittel im Kampf ums Dasein und ein Mittel der Anpassung unserer Handlungen an die Umwelt gewesen; aber in der Wissenschaft suche der Verstand die Wahrheit um ihrer selbst willen. Werden ferner auch alle emotionalen Kräfte und Triebe, die arterhaltende Bedeutung haben, im Laufe der Kulturentwicklung in den Dienst persönlicher Ausbildung und persönlichen Genusses gestellt, warum sollte nicht auch die den Geschlechtsakt begleitende Wollustempfindung einer selbständigen Kultur und einer von ihrer biologischen Lockbedeutung zum Zeugungsakt

unabhängen Beseelung unterworfen werden, die mit dem Zeugungsakt nichts zu tun habe?[1] So sagt Professor A. Grotjahn[2]: „Bei höherer Kulturentwicklung löst sich nun diese unsere Verwandtschaft mit dem Tierreich bekundende Verknüpfung. Der Mensch ißt und trinkt, damit es ihm schmecke, nicht nur damit er überhaupt vegetiert. Er braucht sein Auge auch ohne jede Notdurft, um sich an den Herrlichkeiten der Natur und der Kunst zu erfreuen, und sein Hörorgan lauscht nicht nur auf Gefahren andeutende Geräusche, sondern auch auf die genußreichen Tonfolgen der Musik. Neben der Befriedigung der Notdurft stellt sich also selbständig der Genuß, und diese Trennung wird immer bewußter, je mehr mit der kulturellen Entwicklung das Genußleben ausgebildet, verfeinert und verallgemeinert wird. Diese Trennung von Notdurft und Genußquelle ist auch im Geschlechtsleben des Menschen eingetreten. Die Einbürgerung der Präventivmittel wird sie zum Allgemeingut machen. Ganz gleich, ob wir diese Entwicklung kulturell hoch schätzen oder bedauern, sie ist unwiderruflich, und wir müssen uns klar machen, daß durch diese Entwicklung der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung von der Fortpflanzung dauernd und endgültig getrennt ist und daher die Fortpflanzung nicht mehr durch den stärksten natürlichen Trieb, sondern durch den auf vernünftiger Überlegung sich stützenden „Willen zum Kinde" erfolgt."[3]

[1] Sehr eingehend entwickelt diese Gedanken auch G. Simmel in seinen nachgelassenen „Fragmenten über die Liebe" (S. Logos, Bd. X, Heft 1, 1921); vgl. meine angehende Kritik Simmels in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie". 2. Aufl. S. 133 ff. 138 ff.

[2] Grotjahn, „Geburtenrückgang u. Geburtenregelung", Berlin 1914, S. 299ff.

[3] Vgl. meine eingehende psychologische Kritik dieser Analogien Grotjahns in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl. S. 134, 140 ff.

Weitere Einwände von liberaler und sozialistischer Seite sind etwa noch die folgenden: Im Ablauf der Menschengeschichte sei nicht die Trennung (den Naturvölkern sei der Zusammenhang von Zeugung und Geburt unbekannt gewesen), sondern vielmehr die zeitweilige Verbindung von Liebe und Zeugungswillen als ein „Kulturprodukt" einmal entstanden. Gerade die primitiven Völker sahen in dem Geschlechtsakt vielfach ein „Spiel", gerade sie führten Schwangerschaft und Geburt auf ganz andere Ursachen zurück. Daneben aber fänden sich auch große Kulturen und Zeiten, in denen diese Verbindung überhaupt nicht bestanden hätte. Man denke etwa an das griechische Hetärensystem und die bekannten Worte des Demosthenes, ferner an die Sitten des Ancien régime in Frankreich).[1] Auch sei die christliche Sexualmoral in ihrem Gegensatz zu diesem Prinzip der Trennung von Lust und Fortpflanzung nicht streng konsequent, da sie in Fällen von Unfruchtbarkeit eines Teiles in der Ehe, ferner in Fällen fortgeschrittenen Alters und besonders während der Schwangerschaft den Geschlechtsverkehr erlaube, obgleich er doch hier seinen sogenannten „Naturzweck" auch nicht erreichen könne. Die altjüdische Geschlechtsmoral, die den Geschlechtsverkehr mit der schwangeren Frau ganz untersage, sei hier zum Beispiel viel konsequenter. Ferner benütze doch auch derjenige, der asketisch der Propagation und der Geschlechtsliebe frei entsage, die ihm von Gott verliehene Anlage zur Fortpflanzung nicht. Schließlich wird (zum Beispiel von

[1] Vgl. hierzu W. Sombart; „Luxus und Kapitalismus", München 1913 und ferner viel Zutreffendes bei Paul Kluckhohn „Das Problem der Liebe im 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik", Halle 1922.

Marcuse[1] und Müller-Lyer[2] ausgeführt, daß überhaupt eine Umkehr der Mittel und Zweckbeziehung zwischen Liebesgefühl und Zeugungsakt eingetreten sei, so daß der Zeugungsakt an erster Stelle nur als Ausdruck und Zeichen der Liebe und Seelenliebe zu gelten habe. So sei andrerseits der Akt der Zeugung zu einer von der liebevollen Geschlechtsvereinigung unabhängig gewollten Sache geworden, für die man ausschließlich „selbst verantwortlich" sei, wogegen hinwiederum Liebe und Liebesgenuß ihr besonderes Recht für sich hätten. — Ob diese Analogien richtig sind oder nicht, sei an dieser Stelle nicht untersucht; hier handelt es sich nur um das geistesgeschichtliche Werden dieser Anschauung. Wenn nun zwar auch, wie wir ausführten, in dieser Stufenfolge über Selbstverantwortlichkeit bei stärkster, genuß-ausschließender, gottgebotener Zeugungspflicht, formaler Rationalisierung und schließlicher Bestreitung einer bindenden objektiven Autorität und Tradition in diesen Fragen, endlich prinzipieller Trennung von Liebe und Zeugungsakt zuerst der Protestantismus Luthers steht, so kann er darum für den Verlauf der weiteren Entwicklung selbstverständlich keineswegs verantwortlich gemacht werden. —

Eine andere Frage als die, wie sich die Idee des Rechtes zur Prohibition ausbildete, ist die Frage, wie sich die stärkeren Motivgruppen für die Anwendung dieses Rechtes ausgebildet haben. Der Motive der Prohibition gibt es ja der Art nach sehr verschiedene und noch mehr verschiedenwertige. Motive sind zum Beispiel die egoistische Genußbegierde;

[1] a. a. O.
[2] Müller-Lyer, „Phasen der Liebe". München, Verlag A. Langen.

allzu verfeinerte und verzärtelnde Liebe zu den schon vorhandenen Kindern (Frankreich und Italien); ferner die Sorge und die gesteigerte individuelle Verantwortlichkeit für die wirtschaftliche Zukunft der kommenden Kinder; Furcht vor zu großer Zersplitterung des schon vorhandenen Besitzes und Vermögens; die körperliche Schonung der Frau, ihre Verzärtelung zur „Dame"; ebensowohl die Not (zum Beispiel in Teuerungszeiten) wie umgekehrt der Wohlstand, die Steigerung der subjektiven Lebensbedürfnisse über den Nahrungsmittelspielraum der Familie hinaus; Rücksicht auf Wahrung eines gewissen standesgemäßen „standards of life" bei geringem, wenig sich steigerndem Einkommen (zum Beispiel Beamtenehe); endlich die Angst vor Ächtung durch die Folgen unehelichen Geschlechtsverkehrs. Aber das weitaus wesentlichste Motiv der modernen Rationalisierung ist damit noch keineswegs getroffen. Denn dieses Motiv ist, wie besonders Julius Wolf und Oldenberg erkannt haben, an erster Stelle das, was man den „kapitalistischen Geist" oder auch den Geist der „Rechenhaftigkeit" und systematischer Lebensrationalisierung genannt hat. Sombart, Max Weber und auch ich selbst haben in dieser Fortpflanzung und Wirtschaft gleichmäßig umfassenden und durchdringenden Grundgesinnung das eigentliche Urtriebrad der kapitalistischen Entwicklung selbst gesehen — eine Frage, auf die ich hier nicht kritisch eingehen will. Vor allem hat der Calvinische Protestantismus diesen Geist besonders scharf ausgebildet.[1] Schon Karl Marx sagt, daß der kapitalistische Mensch zumeist Protestant, wenn nicht

[1] Siehe hierzu u. ff.: M. Weber: „Religionssoziologie", Bd. I, 1920. Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübingen 1919.

Puritaner sei; er opfere dem Goldfetisch auch seine Fleischeslust und er erst „mache ernst mit dem Evangelium der Entsagung". Nach der genannten These von Wolf und Oldenberg stehen nun aber in bezug auf unsere Frage die Dinge so, daß — nicht wie die Wohlstandstheoretiker meinen — die Wohlhabenheit die Ursache für die Abnahme der Geburtenziffer ist, und ebensowenig so, daß die geringere Kinderzahl und die geringeren Kosten für die Aufzucht der Kinder die Ursache für die steigende Wohlhabenheit ist. Sondern beide Erscheinungen, Wohlhabenheit und negative Rationalisierung des Zeugungswillens, sind an erster Stelle nur parallel gehende Folgewirkungen ein und derselben Ursache, nämlich einer menschlichen Geistesgestalt und Eigenschaft, die man als „kapitalistischen Geist" oder „Rechenhaftigkeit" bezeichnen kann. Dadurch, daß der Protestantismus — in seinen Gnadenehren das Verhältnis der Seele zu Gott zu einem rein passiven machend — die ganze freie Aktivität des Menschen einseitig auf irdische Ziele (Berufsarbeit usw.) hinspannte, hat er, ebenso wie er indirekt auch durch die Ausschaltung der wirtschaftlichen Kontrolle seitens der religiösen Autorität und Moral diesen kapitalistischen Geist mächtig steigerte, jene wirtschaftliche Überaktivität gezeitigt, die ein Merkmal des kapitalistischen Unternehmergeistes ist; — das heißt also, daß die Menschen im kapitalistischen Wirtschaftssystem durch dieselbe psychologische Triebfeder wohlhabend werden, durch die sie auch ihre Kinderzahl von selbst beschränken. Ich persönlich halte diese Erklärung für die tiefste und wichtigste, die über die Bevölkerungsbewegung gegeben worden ist. Sie zeigt uns, was keine andere Theorie zeigt, die Einheit des Weltanschauungsmoments, das ebensowohl den Kapitalismus wie die negative Rationalisierung als Begleitfolgen aus sich geboren hat. Sie macht es uns auch wohl verständlich, wieso im allgemeinen die Katholiken in Völkern evangelischer Majorität sowohl weniger wohlhabend als gleichzeitig in der Fortpflanzungsfrage „antirationalistisch" sind, in der Geburtenziffer aber andrerseits voranstehen. Vor allem aber weist uns diese Erklärung auf eine Gesetzmäßigkeit hin, die ich als die „spezifische Bevölkerungs-Gesetzmäßigkeit der modernen abendländischen, hochkapitalistischen Kulturen" bezeichnen möchte, nämlich, daß sich die in diesem historischen Zeitalter führenden Schichten prinzipiell weniger fortpflanzen und damit auch die Erbwerte, die sie zu dieser Führung geschickt gemacht haben, weniger weit in die Zukunft tragen als die Massen der dienenden Unterschichten. Es ist klar, daß dieses Qualität und Quantität der Fortpflanzung eigenartig in ihrem Verhältnis bestimmende Gesetz, wenn es allein wirksam wäre, die sichere Dekadenz solcher Kulturen herbeiführen müßte. Mit vollem Recht sagt der Sozialist Grotjahn:[1] „Ohnehin muß ja der jetzt bestehende Zustand, daß die Ergänzung der oberen Kreise weniger durch eigene Vermehrung, sondern durch Aufsteigen einzelner aus den unteren Schichten erfolgt, im Laufe der Zeit mit Sicherheit zu vollständiger Auspowerung der Nation an Tüchtigen, Begabten und Willensstarken führen." Es ist keineswegs richtig, wenn man gemeint hat, es handele sich bei dieser eigenartigen Gesetzmäßigkeit um ein „Naturgesetz" oder um ein allge-

[1]) a. a. O. Seite 316.

meines historisches Entwicklungsgesetz.[1] Wir haben ein gewaltiges Beispiel einer systematisch andersartigen Vermehrungstendenz in der tausendjährigen Kultur Chinas, wo umgekehrt die höherstehenden und wohlhabenderen Kreise sich prozentual stärker vermehren als die unteren Volksklassen. Wir sehen dasselbe beim preußischen Adel und zum Teil sogar in der großen französischen Bourgeoisie. Auch bei den Juden gewahren wir Ähnliches. Das den Traditionen seiner Religion entwachsende Westjudentum geht unaufhaltsam dem biologischen Verfall entgegen, und auch hier ist es nicht die Wohlhabenheit, die den großen Unterschied der Fruchtbarkeit zwischen den armen Ost- und den reichen Westjuden erklärt, sondern die Rationalisierung und Liberalisierung der ganzen, auf einseitigste wirtschaftliche Ziele gerichteten Motive und Leitgedanken des Lebens. Diese Tendenz bringt es auch meines Erachtens mit sich, daß sich auf die Dauer die hochkapitalistische Kultur ihr Grab selbst graben muß, da sie die spezifischen Erbwerte ihrer Führerschaft langsam selbst aus der Welt ausschaltet. Auch die schon von Wolf mit vielen Daten aufgewiesene Tendenz zu einer gewissen Verdrängung der evangelischen Bevölkerung in Holland und der Schweiz durch den stärker wachsenden katholischen Volksteil entspricht dieser Auffassung.

Ziehen wir zu kurzem Vergleich aller christlichen Anschauungskreise auch noch den griechisch-orthodoxen Kreis heran, so wird Julius Wolf[2] recht haben, wenn er das Verhältnis der christlichen Völker zur Fortpflanzungsfrage in folgender Weise charakterisiert:

[1] Besonders die Wohlstandstheoretiker unterstellen dies gerne.
[2] S. a. a. O.

„1. bei griechisch-orthodoxem Bekenntnis: geschlechtliche als fast instinktive Betätigung, ohne rechtes Bewußtsein der Verantwortlichkeit im Halbdämmer, in Befolgung eines göttlichen, in seinem Werte nicht angezweifelten, keinesfalls irgendwie zum Gegenstand der Kritik gemachten Gebots;

2. bei katholischem Bekenntnis: geschlechtliche Betätigung mit Fortpflanzungsabsicht, bewußt im Sinne des göttlichen Gebots, dem Menschen die Befugnis absprechend, Gott „in den Arm zu fallen", und in der Zuversicht, daß es den Kindern am „göttlichen Segen" nicht fehlen wird;

3. bei protestantischem Bekenntnis: geschlechtliche Betätigung mit strengerer Bedachtnahme auf ihre Folgen für Eltern und Kinder, im Bewußtsein auch der Verantwortlichkeit für letztere, welche Verantwortlichkeit das Sittengebot den Eltern auferlegt, so daß dieses „Sittengebot" mit dem Bibelwort in Konkurrenz tritt und ihm als die strengere Pflicht vielleicht sogar den Rang abläuft, zumal die göttliche Weltordnung, der täglichen Erfahrung zufolge, die vom Katholiken angenommenen Garantien (für eine Versorgung der Kinder usw.) nicht in sich zu tragen scheint. Der kritische Geist im Protestantismus liefert auch dem Gläubigen die Mittel und fordert ihn auf, zu prüfen, zu vergleichen, das Gotteswort nicht unbesehen hinzunehmen, vielmehr in einer Pflichtenkollision gegebenenfalls Stellung gegen das aus anderen als den heutigen Verhältnissen geborene Wort zu nehmen; (d. h. „Seid fruchtbar und mehret Euch");

4. bei Irreligiösität, und zwar sowohl bei der passiven, sich ostentativ nicht geltend machenden, als auch der

sich zur Schaustellung drängenden: geschlechtliche Betätigung unter völliger Außerachtlassung (im Falle des fanatischen Atheismus unter Verhöhnung) des Gotteswortes, ein Handeln also auf Grund rationalistischer, rechnerischer Erwägung."

Auf die kürzeste Formel gebracht sehen wir beim griechisch-orthodoxen Glauben ein unkritisches Hinnehmen, beim Katholizismus die bewußte Anerkennung der Tradition, beim Protestantismus Selbstverantwortung beziehungsweise Kritik der Tradition, beim Atheismus ihre Verwerfung. Anklänge an die hier vertretene Auffassung sind in der Literatur bereits mehrfach zu finden. So hat Adolf Wagner[1] die Geistes- und Seelenverfassung, aus der heraus eine zahlreiche Familie gegründet wird, sehr anschaulich geschildert; er nennt sie allerdings nur die der „vormalthusschen" Zeit. Es ist aber, wie man sofort sehen wird, auch noch die der sechziger und siebziger Jahre nach Malthus gewesen. „Die dabei maßgebenden Anschauungen waren", sagt Wagner, „etwa die folgenden: Die noch allgemein verbreitete theologische Auffassung von der unmittelbaren ‚Fügung' Gottes auf diesem wichtigsten wie auf allen Lebensgebieten der Menschheit, mit dem Hinweis auf den Bibelspruch: „Seid fruchtbar und mehret Euch und füllet die Erde"; in evangelischen Ländern weiter die Betonung der sittlichen Gefahren des Zölibats, in christlichen überhaupt die Anerkennung der sittlichen Pflicht, der Kindererzeugung obzuliegen, des Unsittlichen der künstlichen Beschränkung der Kinderzahl in der Ehe; der Tadel des Mangels an Gottvertrauen, vor

[1] Vgl. Ad. Wagner, Agrar- und Industriestaat, 2. Aufl., Jena 1902, S. 66 ff.

einer großen Kinderzahl in der Ehe zurückzuschrecken, unter Bezugnahme auf das bekannte Wort Christi über das ‚nicht sorgen wollen für den anderen Tag, was werden wir essen, womit werden wir uns kleiden usw.;' umgekehrt wieder die Auffassung der starken ehelichen Fruchtbarkeit und einer großen Kinderzahl als sichtbarer ‚Gottes Segen' (evangelisches Pfarrhaus!)." —

Fassen wir nun noch die kräftigen seelischen Motive, die abgesehen von besonderen Gesetzen und Einrichtungen in den christlichen Weltanschauungen für die Förderung der Fortpflanzung enthalten sind, kurz skizzierend zusammen, so möchte ich folgende unterscheiden:

1. Die gläubige und vertrauende Stellungnahme zu der göttlichen Weltordnung überhaupt, die muthafte gegenüber der angsthaften, die gläubige gegenüber der rechnerischen Lebenseinstellung. Das verbindet Katholizismus, Protestantismus und auch gläubiges Judentum miteinander, daß in weitem Maße die Gesinnung herrscht: „Gott wird für die Kinder sorgen, auch wenn ich noch nicht genau die Wege sehe, wie es geschieht".

2. Die stärkere Bedeutung des Familiengedankens und die stärkere Einstellung der Seele auf dauernde Gesamtheitszwecke überhaupt und so auch im Verhältnis zur Fortpflanzung; darum auch hier die größere Stärke des nationalen Motivs gegenüber dem sozialen und ökonomischen.

3. Die religiös-metaphysische Heiligung des ehelichen Zeugungsaktes durch den Gedanken, daß die Eltern nur die Gelegenheitsursache der Neuschöpfung einer Seele durch Gott und damit die Gelegenheitsursache

der Vermehrung des unsterblichen Seelenreiches überhaupt bilden; (Creatianismus).[1]

4. Die mit der Auffassung der Ehe als objektiver sakramentaler Form (deren Geltung von den subjektiven Gefühlsbeziehungen der Beteiligten nicht abhängt) gebotene Niederringung des individualistischen Motivs der Genußsucht und der Willkür in bezug auf das Geschlechtsleben.

5. Das immer noch bestehende Vorwiegen der Standesehe und die stärkere Berücksichtigung der Gesundheitsverhältnisse der Eheschließenden im Gegensatz ebensowohl zur Liebesehe romantischer Herkunft als zur Geldehe kapitalistischer Herkunft. Weder die Geld- noch die Liebesehe haben sich biologisch als unbedingt förderlich erwiesen; die Geldehe, besonders wenn sie wie auf dem Kontinent mit der Mitgiftehe verbunden ist, ist biologisch besonders schädlich. Es gibt berühmte Soziologen, die der Meinung sind, daß die Hochrassigkeit des englisch-amerikanischen Volkes ganz besonders aus dem Fehlen der Mitgiftehen hervorgeht.

6. In der katholischen Kirche noch die scharfe Kontrolle durch den Beichtstuhl. Demgegenüber muß allerdings betont werden, daß andererseits die christliche Weltanschauung das Recht der Persönlichkeiten gegenüber aller gesetzlichen Eugenetik und Staatsomnipotenz in den Fragen positiver Rassenhygiene wahrt und den früher genannten Maßstäben zur Wertbeurteilung der Bevölkerungsbewegung eine wohl abgemessene Abstufung gibt. Ihr Sinn für dauerhafte Volkswerte verbietet ihr einseitige, nur soziale Gegenwartsbeurteilung bevölkerungspolitischer Fragen; ihr übernationaler Geist aber, vor allem in ihrer katholischen Form, verbietet ihr die Anlegung einseitiger nationaler Macht- und Expansionsziele. Auch die Auffassung, daß die Familie in gewissem Sinn ein vorstaatliches Gebilde sei und darum auch das Recht auf Kindererziehung und auf die Art der Kindererziehung kein vom Staat verliehenes Recht sei, hält die christliche Weltanschauungskreise davon ab, bevölkerungspolitische Fragen zu einseitig vom Staatsgesichtspunkt aus zu betrachten.

[1] Vgl. hierzu in meinem Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., die Ausführungen über „Metaphysik der Geburt", S. 129—143 ff.

Die Weltanschauung des Liberalismus.

Wenn wir nun versuchen, ein kurzes Bild zu entwerfen von der Einwirkung der liberalen Weltanschauung auf die Fortpflanzung beziehungsweise die Bevölkerungsprobleme, so ist unser Gegenstand lange nicht so fest bestimmt wie im Falle der christlichen Weltanschauung. Wie es zunächst innerhalb der durch den Liberalismus genannten bürgerlich-sozialen Schichten zum Prohibitionsgedanken, zur formalen und schließlich zur materialen und negativen Rationalisierung gekommen ist, haben wir schon oben gesehen. Entscheidend ist, daß im Liberalismus der Fortpflanzungswille nicht nur ausschließlich der persönlichen Verantwortung überlassen wird, sondern außerdem einer persönlichen Verantwortung, die sich — auch im Gegensatz zum positiven Protestantismus — von aller Kirche und von objektiver Religion überhaupt mehr oder weniger losgelöst hat. Nicht nur gegen die Bevölkerungspolitik überhaupt, sondern auch gegen eine objektiv und allgemeingültig sein sollende

moralische Regelung der Fortpflanzung hegt die liberale Weltanschauung schwere Bedenken. Den Gedanken der Monogamie hat der Liberalismus zwar entschieden festgehalten, ihm aber zuerst durch Einführung der Zivilehe, dann durch Beeinflussung der Gesetzgebung im Sinne der Erleichterung der Scheidung seine Eindeutigkeit und absolute Willensbindung mehr und mehr genommen. Da die Ehe nach individualistischer Auffassung keine objektive, geheiligte Form ist, sondern ein persönlicher Vertrag, so kann dieser Vertrag prinzipiell auch wieder gelöst werden, wenn die subjektiven Voraussetzungen in den Gatten für den Bestand der Ehe nicht mehr gegeben sind. Der Liberalismus hat geschichtlich auch zuerst das Recht der Scheidung von Liebe und Zeugungswillen vertreten und die systematische Prohibition als sittlich erlaubt erklärt. Die sozialistischen Volksmassen haben wie so vieles andere, auch diese Anschauung erst aus seinen Händen übernommen und die liberalen Bürgerschichten in ihrer Praxis nachgeahmt. Eine Rechtfertigung der Überlassung der Fortpflanzungsfragen an den Willen und Geschmack des einzelnen gibt innerhalb der liberalen Weltanschauung vor allem der Glaube an eine gewisse natürliche, automatische Harmonie in der Anpassung von Menschenzahl und Nahrungsmittelspielraum und eine darauf gebaute Angst, durch zu weitgehende moralische und gesetzliche Willenseingriffe in die Bevölkerungsbewegung diese natürliche Harmonie zu stören. Zu einem gewaltigen Gedankensystem hat der englische positivistische Philosoph Herbert Spencer auch in diesem Punkt die Gedanken des Liberalismus zusammengefaßt. Nach Spencer, dem großen Philosophen des Liberalismus, gilt vor

allem ein Gesetz, — das sich bereits in der untermenschlichen organischen Natur, aber auch in der Menschenwelt bei steigender Kulturentwicklung bewahrheiten soll, — daß nämlich mit der höheren Organisation die Fruchtbarkeit und ebenso der seelische Fortpflanzungswille sich verringere, respektive daß die gleiche Zahl des Wachstums der Bevölkerung mehr und mehr auf dem Wege der Verlängerung der Lebensdauer und Verminderung der Säuglingssterblichkeit erreicht werde. Die Individualisierung auch der menschlichen Liebe und Sexualbeziehungen muß nach dieser Auffassung in der Geschichte immer größer werden, und es müssen die objektiven bindenden Gesetze der Kirche und des Staates mehr und mehr zugunsten des persönlichen und individuellen Gewissens in Wegfall kommen. Was die geschlechtliche Verbindung anbetrifft, so geht auch hier die Entwicklung den großen Gang von objektiver Zwangsregelung und Gemeinschaftsregelung (status) zur Gesellschaftsregelung durch individuellen Vertragsschluß (contractus). Das Gesetz Spencers soll zugleich gegen Malthus besagen, daß der Geschlechtstrieb und der Zeugungswille in der Geschichte nicht konstant gesetzt werden dürfe, wie es Malthus getan hat, sondern daß er einer entwicklungsgeschichtlichen Anpassung an den durch die Zivilisation je erweiterten Nahrungsmittelspielraum unterliege. Wie Spencer schon die sozialpolitische Gesetzgebung als biologisch widersinnig ablehnt, da sie die Schwachen zugunsten der Starken und Tüchtigen künstlich im Dasein erhalte, so lehnt er auch eine staatliche Bevölkerungspolitik im wesentlichen ab. Andererseits soll jenes berühmte Gesetz der Abnahme der Fruchtbarkeit bei steigender Organisationshöhe das Sinken der Nativität

in den Westländern gegenüber dem Vermehrungstypus Rußlands und der Ostvölker rechtfertigen und erklären.

Von den eigentlichen Bevölkerungstheorien ist liberalen Ursprungs vor allem die Wohlstandstheorie, wie sie in Deutschland besonders die liberalen Nationalökonomen Brentano und Mombert vertreten haben. Der Liberalismus neigt dazu, die Wohlstandstheorie nicht nur für unseren westlichen Kulturkreis, sondern für universell richtig zu halten. Über das Verhältnis von Bevölkerungsvermehrung denkt der rechte und ursprüngliche Liberalismus im Grunde optimistisch, das heißt er ist überzeugt (mit Carey, Düring und anderen), daß die wachsende Bevölkerung, wenn nicht besondere Hemmungen stattfinden oder politische Fehler gemacht werden, den ihr angemessenen Nahrungsmittelspielraum selbst bewirken und bestimmen kann, oder daß kurz gesagt jeder Mensch durchschnittlich durch seine Arbeit mehr Werte schafft, als er zu seinem Unterhalt bedarf. In allen Fragen der Geschlechtsmoral neigt der Liberalismus zur Duldsamkeit in den Prinzipien, jedoch oft zur Schärfe gegen das Individuum, im Gegensatz zur christlichen Weltanschauung, die sich eher umgekehrt verhält. Von liberalen Gedankenkreisen aus sind ferner die Bestrebungen ausgegangen, die mit einem Sammelnamen auch als „neue Ethik" bezeichnet worden sind, wenn sie auch je nach ihrer Natur oft mehr oder minder starke Auswüchse, nicht also die Norm der liberalen Weltanschauung darstellen. Ich rechne dazu die soziale Duldung der sogenannten „freien Liebe" als einer scharf von der Prostitution zu unterscheidenden Geschlechtsverbindung, das „Recht des Weibes auf den eigenen Körper" in bezug auf Abtreibung,

das einige liberale moderne Frauenrechtlerinnen vertreten. Ferner gehört hierhin die Auffassung, daß die Verbreitung der Prohibitionstechnik durch das, was sie zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten leistet (besonders innerhalb der Prostitution und im unehelichen Geschlechtsverkehr), ferner durch indirekte Verhütung der Unfruchtbarkeit wieder einbringe, was sie in der Ehe an Zeugungskräften verlustig gehen läßt. Die Liberalen sind daher meist gegen ein staatliches Verbot der reklamehaften Anpreisung der Prohibitionstechnik aufgetreten; sie begründen ihren Standpunkt (übrigens nicht unrichtig nach meiner Meinung) auch damit, daß sie darauf hinweisen, daß die Prohibition in Form der Interruption des Geschlechtsaktes ja auch ohne jede besondere Technik möglich sei und überdies die Prohibitionstechnik zu allen Zeiten, auch schon in weitestem Maße bei Naturvölkern, bestanden habe. Es komme vor allem auf den Willen und seine Richtung an, nicht aber auf die Technik. Darin muß auch die christliche Weltanschauung dieser Meinung Beifall zollen, daß technologische Geschichtsauffassungen überall falsch sind. Andererseits übersieht der Liberalismus jedoch häufig, daß die Erleichterung, die die Prohibitionstechnik im Geschlechtsverkehr vor der Ehe gewährt, den menschlichen Geschlechtsverkehr nicht nur erheblich vergrößert, sondern auch daß die hier geübten Gewohnheiten in der Ehe häufig festgehalten werden und dadurch indirekt die Geburtenziffer beeinflußt wird. Einen scharfen Kampf führte der Liberalismus besonders während des Krieges gegen alle vom nationalen Standpunkt der Wehrhaftigkeit geforderte, oft in der Tat in wenig geschmackvollen Formen vertretene Quantitätspolitik, da der Liberalismus überhaupt auf gut

erzogene wenige Kinder aus dem ihm voranstehenden kulturellen Wertgesichtspunkt heraus mehr Wert legt, als auf schlecht erzogene viele Kinder. Der Liberalismus hat im allgemeinen einen stärkeren und gesunderen Sinn für Qualitätspolitik bewiesen als die anderen Weltanschauungen, und zwar so, daß er auch in eugenetischer Hinsicht mehr erwartet von Aufklärung und Erziehung als von staatlicher Gesetzgebung. Soweit er die Schärfe der Gesetzgebung gegen Abtreibung aufrecht erhalten will, erwartet er eine Verminderung der hierdurch gesetzten Spannungen vor allem durch eine Verringerung der „Ächtung der unehelichen Mutterschaft"; er will der unehelichen Mutter darum auch mehr Rechte auf Unterhalt und Kindeserbe einräumen, als sie bisher besitzt. Ferner sind diejenigen Stimmen, die sich für die Aufhebung der antihomosexuellen Gesetzgebung einsetzen, gleichfalls meist aus dem liberalen Gedankenkreis hervorgegangen. Zur Frauenbewegung hat der Liberalismus eine so verschiedenartige Stellung eingenommen, daß man hier nichts bestimmtes Allgemeines aussagen kann.

Der Sozialismus und die Sozialdemokratie.

Blicken wir nun auf die Wirkung der sozialistischen und speziell sozialdemokratischen Weltanschauung, auf ihre praktischen und theoretischen Lösungsversuche der Bevölkerungsfragen, so stellt sich auch in dieser Hinsicht die sozialdemokratische Weltanschauung als eine geistige Tochter des Liberalismus dar. Die im allgemeinen negative Einstellung zu Religion und Kirche, die sich in dem Programmsatz bekundet, daß „Religion Privatsache" sei, weicht freilich von der liberalen Anschauung ab. Im Liberalismus, der gerade die „Privatsachen" als die wichtigsten Sachen des Lebens ansieht, muß mit diesem Gedanken die Bedeutung der Religion keineswegs notwendig geleugnet werden. Stärkstes religiöses persönliches Verantwortungsgefühl gegen Gott kann mit der liberalen Weltanschauung wohl einhergehen. Eine Weltanschauung hingegen, die einseitig auf das kollektive und öffentliche Sein des Menschen eingestellt ist, die ferner den Menschen ganz und gar aus Geschichte und Milieuwirkung herleiten zu können meint, muß dem Wort „Privatsache" eine negative Gefühlsbetonung beilegen. Die Religion ist hier „nur" Privatsache. In weitem Maße aber verbirgt sich hinter dem „Nur-Privatsache" eine ausgesprochene Religionsfeindlichkeit, die freilich in den letzten Jahren im selben Maße im Schwinden begriffen ist, als die religionsersatzleistenden chiliastischen Utopien vom „Zukunftsstaat" immer mehr zurückgetreten sind. Daß es vielfach allerdings auch nur politische Rücksichtnahmen sind, welche die Religionsfeindlichkeit der Partei, zum Beispiel bei ihrer Agitation auf dem Lande, künstlich zurücktreten lassen, ist schon oft hervorgehoben worden. Vollmar sagte einmal auf dem Stuttgarter Parteitag: „Voraussetzung für erfolgreiche Bauernagitation ist, daß in unserer Partei in bezug auf die Religion andere Grundsätze Platz greifen. Ich rede hier von deutschen Verhältnissen. Religion muß wirklich Privatsache sein, ein völlig neutrales Gebiet. Von den wenigsten wird dieser Grundsatz beobachtet. Aber gerade das ist der Hauptfehler. Je weniger einer von Religion redet, desto besser ist es, und wenn er gar nicht darüber redet, so ist er ein Meister der Agitation." Ich habe mich an

anderer Stelle[1] ausgelassen über das, was wir bezüglich der religiösen Entwicklung der sozialdemokratischen Arbeitermassen in Zukunft zu erwarten haben, und kann auf diesen Punkt hier nicht eingehen. Für unsere Frage ist entscheidend, daß die, theoretisch in der materialistischen Geschichtsauffassung unterbaute, rein irdische und materielle Lebensrichtung dieser Weltanschauung aller jener mächtigen Motive entraten muß, welche die Religion dem Menschen für die Fortpflanzung erteilt. Die statistischen Beweise Wolfs,[2] nach denen überall, wo die sozialdemokratischen Stimmen besonders groß sind, wie in Sachsen, die Nativität eine besonders geringe ist, sind auch durch die Wohlstandstheoretiker, neuerdings zum Beispiel durch Wingen, zum mindesten nicht widerlegt worden. Wenn man zum Beispiel gesagt hat, daß nicht sowohl die sozialdemokratische Partei als die ganze Arbeiterbewegung eine wesentliche Ursache des modernen Geburtenrückganges sei, daß sie rein durch sich selbst, ohne jede neomalthusianistische Zugabe, durch unablässige Agitation für den Ausbau der Volksschule, für Volksbildung, Heraufsetzung des schulpflichtigen Alters, ferner durch Bekämpfung der Kinderarbeit, durch systematische Erziehung der Arbeiter zur selbstbeherrschenden Vorschau, durch die Erfolge der Gewerkvereinspolitik in Hinsicht auf die Erhöhung des Lebensstandes der Lohnarbeiterschaft geburtenmindernd wirke, so zeigen die Vergleiche der Nativität der christlichen Arbeiterschaft mit der Sozialdemokratie ein Bild, das diese Behauptung stark er-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Friede unter den Konfessionen" Band III 1 dieser Sammlung wie den ersten Aufsatz dieses Bändchens III 2.
[2] Siehe a. a. O.

schüttert. Andererseits ist — wie ich schon oben sagte — zuzugeben, daß bei der Verwickeltheit der Verhältnisse sich rein statistisch nur schwer ein Beweis für die Wolfsche These gewinnen läßt. Daß die neuen malthusianistischen Praktiken in die Arbeitermassen, soweit diese der sozialdemokratischen Agitation folgen, Eingang gefunden haben, ist nicht nur Folge der hier klar ausgesprochenen Religionsfeindlichkeit, auch nicht nur eine Folge der Nachahmung der Oberklassen, sondern eine Folge der ungemein starken Parteiagitation, die hier bewußt für die Rationalisierung durch Verbreitung der Kenntnis der betreffenden Techniken geführt wird. Eine Menge solcher Schriften und Flugblätter oft überaus derber und radikaler Art hat mir vorgelegen. Was hingegen die Stellung der offiziellen Parteiführerschaft zu dem Bevölkerungsproblem betrifft, so kann man, abgesehen davon, daß im allgemeinen der große europäische Geburtenrückgang als ein Zeichen des Aufsteigens der Arbeiterklasse gedeutet worden ist, eine einheitliche Stellung nicht gewahren. Die Differenzierung der Marxistischen Sozialdemokratie in Mehrheitssozialisten, Unabhängige und Kommunisten macht sich auch in unserer Frage lebhaft bemerkbar. Das hat sich schon anläßlich der Erörterungen gezeigt, die im Jahre 1913 durch die von Dr. A. Bernstein in Berlin gehaltenen öffentlichen Vorträge über das Thema: „Geburtenbeschränkung, eine revolutionäre Waffe" hervorgerufen wurden. Bernstein trat in diesen Vorträgen für den sogenannten „Gebärstreik" ein. Dieses wüste, aller Ehrfurcht vor dem Wunder der Menschwerdung ermangelnde Wort ist eine Übersetzung eines Schlagwortes unserer westlichen Nachbarn: „grève de ventre".

Der sogenannte Gebärstreik ist eine Übertragung der syndikalistischen Theorie von der „action directe" auf das sozial-sexuelle Gebiet. Die Mutterschaft wird danach als eine völlig in den freien Willen des Weibes gesetzte „soziale Leistung" angesehen, wie es der in diesen Kreisen beliebte Ausdruck andeutet, und erklärt, daß vermöge der Präventivtechnik die Frau die „Schlüsselgewalt des Lebens" fürderhin in Händen trage. Diese hochfahrende, Gott, Natur und auch den Willen des Mannes ganz übergehende, aller Wirklichkeit widersprechende Phrase ist schon von Grotjahn treffend zurückgewiesen worden.[1] Der Sinn des Gebärstreiks soll sein, dem Kapitalismus die sogenannte „Ware Arbeit", oder, um mit Goldscheid zu reden, die „Ware Mensch" zu sperren und die soziale Frage ihre Lösung dadurch finden zu lassen, daß die Länder proletarierleer werden. Dann mögen Kapitalismus und Militarismus sehen, was sie anfangen! Nur eine massenhysterische Trotzstimmung kann auf solche Gedanken führen. Es ist ein gutes Zeichen für die Besonnenheit und Nüchternheit der deutschen sozialdemokratischen Führerschaft, daß sie dieses von französischen hysterischen Männlein und Weiblein eingeführte Schlagwort im Großen und Ganzen gebührend zurückgewiesen hat. Quessel hat in einem Aufsatz „Die Philosophie des Gebärstreiks"[2] diese Aktion treffend charakterisiert. Er bemerkt, das Ein- oder Zweikindersystem möge das materielle Behagen der Familien, die es zur Ausführung bringen, vergrößern, den proletarischen Klassen selbst bringe es keinen Gewinn; die Nation aber wäre dem Untergange geweiht, wenn die Apostel des Gebär-

[1] S. a. a. O.
[2] s. Sozialistische Monatshefte Bd. III,

streiks die deutsche Arbeiterschaft für ihre Lehre gewinnen sollten. E. Bernstein erklärte, daß eine einseitige Begrenzungspolitik der Geburten keine sozialistische Lösung der sozialen Frage sei, daß sie im Gegenteil geeignet sei, den wirtschaftlichen Fortschritt zu schädigen, wenn nicht durch Einwanderung, besonders vom Osten her, für den Ausfall an Nachwuchs Ersatz geliefert werde. Auch der Unabhängige Kautsky[1] hat sich gegen den Gebärstreik gewendet. Er sagt: „Zunächst liegt kein Grund für uns vor, dem Geburtenrückgang besorgt gegenüberzustehen, aber noch weniger einer, ihn durch unsere Agitation zu fördern. Wir müssen solcher Agitation vielmehr auf das entschiedenste entgegentreten. Sie bedeutet nicht bloß unnütze Kraftverschwendung, sondern direkten Kraftaufwand für eine schädliche Sache" .. „die schönsten Qualitäten nützen dem Proletariat nicht, wenn ihm die nötige Massenhaftigkeit fehlt". Schon diese letztere Bemerkung Kautskys drückt freilich den spezifischen sozialistischen Klassenkampfstandpunkt auch in dieser Frage aus. Die sozialdemokratische Weltanschauung, nach der die Geschichte der Menschheit an erster Stelle eine „Geschichte von Klassenkämpfen" ist, nach der ferner durch moralische und sittliche Einwirkungen oder durch eigene Einsicht eine herrschende Klasse sich niemals in ihren Machtforderungen über die unteren Klassen zu mäßigen vermag, vielmehr nur wirtschaftlicher oder physischer Gewalt weicht, bestimmt auch weitgehend die gesamte Stellung der Sozialdemokratie zum Bevölkerungsproblem. Alle quantitativen und qualitativen Fragen werden an erster Stelle auf den Klassenaufbau der Gesellschaft

[1] s. „Die neue Zeit" 1913, Bd. 2, S. 909.

hin untersucht und gewertet, und da sind es dann immer die beiden antagonistischen Gesichtspunkte: Sperrung der Arbeitskraft gegenüber dem kapitalistischen Unternehmer durch Geburtenbeschränkung, oder Gewinnung der politischen Macht durch eine möglichst zahlreiche Arbeiterklasse, die abwechselnd die Stellung der Sozialdemokrie zu den bevölkerungspolitischen Problemen bestimmen. Dies zeigt auch die Geschichte der theoretischen Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem, die Soetbeer in einer Preisschrift: „Über Sozialismus und Bevölkerungspolitik" scharfsinnig gezeichnet hat. Was Marx selbst betrifft, so hat er bekanntlich einen überaus scharfen Kampf gegen Malthus geführt. Er sah in dem bekannten Malthusschen Bevölkerungsgesetz (1793) nur eine Stützung der Interessen der englischen Unternehmerklasse, da dieses Gesetz das Massenelend als ein in der „Natur der Dinge" begründetes Schicksal der Menschheit hinstelle und die oberen Klassen von der Verantwortung für dieses Elend entbinde, resp. sie auf ein „Naturgesetz" (das letztlich aus dem Sündenfall folge) abschiebe. Er selbst suchte durch seine Theorie von der „Reservearmee" der Industriearbeiterschaft den größten Teil der Tatsachen, die Malthus bevölkerungstheoretisch zu erklären suchte, auf die Natur des kapitalistischen Wirtschaftssystems zurückzuführen. Da die wachsende Verelendung der Massen schließlich zur Revolution und zum Zukunftsstaat führen soll und hierzu die wachsende Masse des Proletariats eine politische Notwendigkeit ist, war Marx nichts weniger als malthusianistisch und auch nicht neomalthusianistisch gestimmt, sondern trat eher für eine positive Quantitätspolitik in der Arbeiterklasse ein. Doubleday und Spencer,

welche die Lehre von der automatischen Abnahme der Zeugungsfähigkeit bei fortschreitender Kultur mit verschiedener Begründung aufgestellt hatten, wurden nicht nur von den Franzosen Fourier und Proudhon, sondern auch von den Deutschen Fr. Engels und K. Marx, ferner von Bebel in seinem Buche „Die Frau und der Sozialismus" theoretisch rezipiert. Da war es zuerst K. Kautsky, der in den achtziger Jahren eine gewisse Revision der bevölkerungstheoretischen Anschauungen des Meisters der Partei im Sinne der neumalthusianistischen Richtung vollzog. Vom Standpunkt der marxistischen Theorie aus gesehen bedeutet diese Stellungnahme zwar eine gewisse Verminderung des politischen Radikalismus der Sozialdemokratie, denn durch sie soll ja die Gegenwartslage der Arbeiterschaft im kapitalistischen Staat unter einer erheblichen Hinausschiebung der chiliastischen Zukunftshoffnungen eine Besserung finden. Andrerseits aber wurde hierdurch um so mehr nicht nur das Recht der neumalthusianistischen Praxis den Massen verkündet, sondern auch deren Anwendung theoretisch empfohlen. Eine merkwürdige Erscheinung ist es, daß seit Entdeckung des allgemeinen europäischen Geburtenrückganges die sozialistische Sozialdemokratie eine gerade entgegengesetzte „Mauserung" durchgemacht hat wie die bürgerliche Nationalökonomie. Während letztere weit mehr als früher in das Lager der positiven Quantitätspolitik abschwenkte, wurden die sozialistischen Führer wenigstens praktisch Malthusianer. Lassen wir hier die nach meiner Meinung tiefgehenden theoretischen Irrtümer des Marxismus in seinem Kampf gegen Malthus beiseite, so sehe ich einen Hauptirrtum der sozialdemokratischen Behandlung des Bevölkerungs-

problems darin, daß die geistes-, religions- und moralgeschichtlichen Ursachen, die die Gestaltung des Fortpflanzungswillens bestimmen, in ihr ebenso zurücktreten wie die rechte Einschätzung der Qualitätsfragen und der Erbwertfragen für die Gestaltung der Berufsschichtung eines Volkes. Wie die sozialistische Theorie die geistesgeschichtlichen Ursachen des Wandels der Wirtschaftsgesinnung von der Bedarfsdeckungswirtschaft zur Erwerbswirtschaft, vom Zeitalter des feudalen Machtreichtums zur modernen Sachreichtumsmacht in ihrer Tragweite völlig verkennt, so verkennt sie auch den von bloßen Milieuzuständen völlig unabhängigen geistes- und religionsgeschichtlich bedingten Wandel der Fortpflanzungsgesinnung. Ich sagte schon, daß viele Sozialisten Anhänger der Wohlstandstheorie sind, ferner (wie zum Beispiel weitgehend Grotjahn) der technologischen Theorie, nach der die bloße neue Prohibitionstechnik den Geburtenabsturz verschuldet habe. Das ist eine Folge jener einseitig materiellen Auffassung geschichtlicher Dinge. Auch die Bedeutung und der Einfluß der Rassen- und Erbwertfaktoren auf den qualitativen Berufs- und Bildungsaufbau der Völker muß von einer Weltanschauung verkannt werden, die in so einseitiger Weise wie der Marxismus die sozialen Milieuwirkungen hervorhebt. Darüber finden Sie bei Schallmeyer in seinem bekannten Buche treffende Feststellungen.[1] Dem entspricht es auch, daß die Sozialdemokratie, was die Beurteilungsmaßstäbe betrifft, auffällig wenig Sinn sowohl für die religiös-sittlichen als für die nationalen und kulturellen Wertschätzungsweisen der Tatsachen des Bevölkerungsproblems besitzt, sondern

[1] S. Schallmeyer: „Vererbung und Auslese". Jena 1920.

sich ganz einseitig vom sozialen Gegenwartsgesichtspunkt aus leiten läßt. Selbstverständlich zeigt sich derselbe Mangel wieder bei der Einstellung auf die Zukunft. Der Sozialismus verkennt ganz und gar die Notwendigkeit einer sittlichen Gesinnungsreform auch in diesen Dingen; er erwartet viel zu viel von Maßregeln, Gesetzen, Prämiensystemen und überschätzt gewaltig die Macht wie das Recht des Staates über das Geheimnis des Lebenswillens und die Familie. Hier steht er zum Liberalismus in einem ausgesprochenen Gegensatz, der darin weit sinnvoller und vernünftiger urteilt. Auch die historische und soziologische Unterbauung des Programms der Sozialisten durch die Lehre von der ursprünglichen Promiscuität der menschlichen Gesellschaft, von der historisch durch das Erbrecht rein wirtschaftlich bedingt sein sollenden Natur der Einehe, durch die angebliche Herrschaft des Mutterrechts vor dem Vaterrecht hat sich vor der modernen ethnologischen Kritik (Westermark, Wundt, Schmidt und andere) nicht halten lassen. Weit mehr Achtung als diese Lehre verdient nach meiner Meinung hingegen die sozialistische kritische Geschichtsdarstellung von den zersetzenden Einflüssen, die der Kapitalismus auf Familie, Ehe, Gestaltung der Prostitution (Übergang der feudalen Machtprostitution zur Geldprostitution), der Standes- zur Geldehe geübt hat; ferner die Kritik dessen, was dieses Wirtschaftssystem durch die wirtschaftliche Zwangsemanzipation der Frau, Abnützung und Verschwendung der Frauenkraft und Gebärkraft durch die Industriearbeit, frühzeitige Kinderarbeit, Verminderung des Stillens durch Arbeitsbeanspruchung, ungenügenden Schutz der Wöchnerinnen und dergleichen,

gegen die Fortpflanzung, wie sie sein könnte und sollte, verschuldet hat. Dagegen ist wieder sehr einseitig die sozialistische Anschauung von der Prostitution, die die erblich-konstitutiven Momente, die Momente der Erziehung und Tradition, ferner auch die psychopathische Seite der Sache nach meiner Meinung gegenüber den sozialen wirtschaftlichen Ursachen weitgehend verkennt. Unsere durch die moderne Familienforschung gewonnene Kenntnis der Ursachen der Prostitution ist bereits so groß, daß wir sagen können, daß jede einseitige soziale und wirtschaftliche Herleitung der Prostitution, wie die Sozialisten sie vornehmen, den Tatsachen völlig widerspricht.[1] Selbstverständlich muß darum auch die Folgerung, daß im sozialistischen Wirtschaftssystem mit Aufhebung des kapitalistischen Wirtschaftssystems die Prostitution verschwinden werde, eine falsche sein. Nur dann wäre ihr Verschwinden zu erwarten, wenn sie ausschließlich sozialwirtschaftliche Ursachen hätte, was in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist. Die christliche Weltanschauung steht hierzu bekanntlich prinzipiell anders. Selbstverständlich hält auch die christliche Weltanschauung die Prostitution für ein Übel, für ein Böses; aber nach ihr ist die Prostitution im erbsündigen Menschen selbst tief verwurzelt, so daß es nach ihr vor allem darauf ankommen muß, die Prostitution in feste Schranken zurückzudrängen und richtig zu regeln, da sie es als utopisch ansehen muß, sie vollständig aufzuheben. Auf die Stellung zu den besonderen Fragen der unehelichen Geburten, der Gleich-

[1] Vgl. hierzu K. Schneider, „Studien über Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierter". Berlin, Springer 1921.

stellung der unehelichen Mutter mit der ehelichen, besonders im Erbrecht, zur Frage der Abtreibung, zur sogenannten freien Liebe, zum Schutz vor Schmutz in Wort und Bild brauche ich hier nicht einzugehen, da ich voraussetzen darf, daß die Tragweite, welche die verschiedenen Weltanschauungen auf die Stellungnahme zu diesen Fragen haben, Ihnen allen bekannt ist. — —

Ich bin am Ende meiner Aufgabe. Trotzdem erlauben Sie mir vielleicht noch ein Wort über die Anwendungen der Weltanschauungen auf die Lage der Gegenwart und speziell die Stellung der christlichen Weltanschauung in der Bevölkerungsfrage. Zu Anfang hatte ich von der tiefgehenden Umorientierung gesprochen, welche die gegenwärtige furchtbare Lage unseres Landes nach der praktischen Richtung hin von den Vertretern aller Weltanschauungen erheischt. Je reiner und klarer man das Wesen seiner Weltanschauung erkennt, desto weniger wird man in Gefahr kommen, bloße zeitgeschichtliche Maximen ihrer Anwendung, wie sie etwa vor dem Kriege und im Kriege noch in Geltung stehen mochten, mit ihrem Wesen zu verwechseln. Was diese Anwendung auf die heutige Lage betrifft, darüber erlauben Sie mir noch einige kritische und vorschauende Bemerkungen zugleich zu machen. Lassen Sie mich da an eine Tatsache anknüpfen, die Ihnen wohl nicht unbekannt sein dürfte. Die Bevölkerungstheoretiker haben sich in ihren Voraussagen gegenüber dem wirklich geschichtlichen Geschehen in weitgehendem Maße geirrt. Neben vielem anderen hieß es vor dem Kriege, daß in einem künftigen Kriege sicher das Volk siegen werde, das in bezug

auf den Quantitätszuwachs seiner Bevölkerung voranstehe. Es ist jedoch ganz genau umgekehrt gekommen. Gesiegt haben die Völker mit geringster Nativität und besiegt wurden die Völker der größten Geburtszahl, und zwar merkwürdigerweise genau in der Ordnung der Größe ihrer Nativität: Rußland zuerst, dann Österreich und zuletzt Deutschand. Frankreich, von dem so viel behauptet worden, daß es eine „aussterbende Nation" sei, daß es in einem künftigen Kriege seinen Mann nicht mehr stehen könnte, ist heute die stärkste Macht des Kontinents. Ich will aus alledem keine zu weitgehenden Schlüsse ziehen; aber es sind doch Tatsachen, die uns zu denken geben und die es zu analysieren gilt. Könnte es nicht etwa sein, daß es an erster Stelle auf die Qualitäten ankommt, die in einem Volke wirklich die herrschenden sind: auf Vernunft, Weisheit, Geist und Willen seiner Führerminoritäten? Ich, aber auch andere, zum Beispiel Prof. de Vaha,[1] der sich in einem Hochlandaufsatz über das Buch „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" kritisch geäußert hat, haben den Eindruck erhalten, daß viele Vertreter der christlichen Weltanschauung in Deutschland, ohne es vielleicht selbst zu wissen und zu wollen, diese ihre christliche Weltanschauung vor und im Kriege allzusehr in den Dienst einer einseitig nationalpolitisch wertenden, positiven Quantitätspolitik gestellt haben. Dieser Umstand ist um so merkwürdiger, als doch alle die Tatsachen zusammengenommen, die während eines Jahrhunderts das deutsche Volk stärker wachsen ließen, als es seit den Zeiten des Arminius gewachsen ist,[2] vor

[1] s. Hochland, Januarheft 1919.

[2] s. W. Sombart: Geschichte der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert. Berlin 1920.

die Kritik einer christlichen Weltanschauung gestellt, zum größten Teil kaum positiv zu werten wären. Gewiß ist dies unerhörte, nie gesehene Bevölkerungswachstum nur ein Teil eines allgemeinen europäischen Schicksals gewesen. Technik und Industrialisierung rapidester Art hatte die Bevölkerungskapazität der europäischen Staaten unerhört vergrößert. Nur durch einen größer und immer größer werdenden Außenhandel war es möglich, daß Deutschland ohne nennenswerte Auswanderung seit dem Jahre 1870 von 40 auf 63 Millionen steigen konnte, und daß es in den Jahren vor dem Kriege einen jährlichen Zuwachs von 850000 Menschen haben konnte. Treffend sagt der Engländer Keynes: „Nur wenn die ungeheure Industriemaschine, die Deutschland in geschichtlich unerhört kurzer Zeit aus einem vorwiegenden Agrarstaat zum Industriestaat gemacht hat, mit Volldampf arbeitete, konnte Deutschland daheim Beschäftigung für seine wachsende Bevölkerung und die Mittel zur Beschaffung ihres Unterhaltes aus dem Auslande finden." Sie alle wissen, daß uns eben dieselbe Entwicklung, die dieser Bevölkerungssteigerung Raum gewährte, nicht nur immer abhängiger vom Auslande gemacht hat, sondern durch eine völlig unsystematische Einbohrung der deutschen Waren in den Weltmarkt auch alle jene tiefgehenden Reibungen verschuldet hat, die schließlich zu der feindlichen Mächtekonstellation und schließlich zum Kriege gegen uns geführt hat. Mit Recht hat auch neuerdings Keynes wieder darauf hingewiesen — was Männer wie Adolf Wagner, Sombart und viele andere schon vor dem Kriege gelehrt hatten —, daß die mächtige Kapitalisierung und Industrialisierung der

europäischen Staaten, die ihr rapides Bevölkerungswachstum erst ermöglichte, nicht eine natürliche dauernde Tendenz der Geschichte ist, sondern eine kurze zufällige Episode weltwirtschaftlich günstiger Konstellationen gewesen ist. Bis etwa 1900 lieferte eine in der Industrie verwendete Arbeitseinheit, Jahr für Jahr Kaufkraft für eine zunehmende Menge Lebensmittel. Von da ab schien das Gesetz vom abnehmenden Naturertrag der Arbeit (besonders Boden- und Bergarbeit) sich wieder durchzusetzen. Dies wurde wenig merkbar durch die zufällige Tatsache, daß Ölfrüchte aus Afrika zur Verwendung kamen und daß viele neuere Kolonialländer, zum Beispiel die meisten südamerikanischen Staaten, eine eigene Industrie noch wenig ausgebildet hatten und uns so Nahrung und Rohprodukte gegen veredelte Warenarbeit zu liefern vermochten. Viele andere Faktoren trugen zu dieser glücklichen Konstellation bei, aber viel zu wenige wissen, daß diese Konstellation heute für ganz Europa verschwunden ist. Richtig sagt Keynes: „Der eine Zeitlang gebannte Teufel Malthus wird mit innerster Notwendigkeit wieder erscheinen."

Auch die Vertreter der christlichen Weltanschauung werden sich bevölkerungspolitisch umorientieren müssen; das dürfte keinem Zweifel unterliegen. Es scheint mir nun aber ein tiefgehender Mangel der bisherigen christlichen Bevölkerungstheorie und -politik gewesen zu sein, daß sie nicht gleichzeitig mit einem auf die christlichen Grundsätze aufgebauten Wirtschafts- wie Sozialprogramm, resp. einer ausgebauten christlichen Soziologie und Politik sich konstituierte, sondern allzusehr die bloße Geeignetheit der

christlichen Weltanschauung für von außen an sie herantretende nationalpolitische und nationalwirtschaftliche Ziele darlegte, die ihrerseits keineswegs aus der christlichen Weltanschauung hervorgegangen waren, sondern eher im schärfsten Gegensatz zu ihr sich gebildet hatten. Nur eine solche Bevölkerungstheorie und Bevölkerungspolitik scheint mir aber überhaupt einen Wert zu haben, die ein organisches Glied ist einer Gesamtauffassung des sozialen Lebens überhaupt, resp. ein Glied eines sozialwirtschaftlichen und sozialpolitischen Gesamtprogramms. Man kann nicht, oder man soll nicht gleichzeitig in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht hochkapitalistisch denken, — und das heißt, wie Pesch richtig sagt, auf diesem Gebiete unja antichristlich denken —, und andrerseits christliche Bevölkerungspolitik machen, ja diese gar noch in den Dienst derjenigen Ziele stellen, die aus derselben Weltanschauung heraus vollständig zu verwerfen wären. Was ich daher für die Zukunft wünschenswert finde, ist eine tiefere Einordnung der bevölkerungstheoretischen und -politischen Lehren in die Anwendung der christlichen Weltanschauung auf das soziale und politische Leben überhaupt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Inhaltsverzeichnis

Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? . . 1
Arbeit und Ethik 26
Arbeit und Weltanschauung 85
Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen 114
Christliche Weltanschauung und Fortpflanzungswille 129
Die Weltanschauung des Liberalismus . . . 153
Der Sozialismus und die Sozialdemokratie . . 158

Der Aufsatz **Arbeit und Erkenntnis** wird dem nächsten Bande der Schriften Max Schelers beigefügt werden, da er unter der Hand des Autors so angewachsen ist, daß dadurch der geplante Umfang dieses Bandes überschritten worden wäre.

Die Schriftleitung des Neuen Geist-Verlages.

J 838

COLUMBIA UNIVERSITY

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
JUL 24 '47	Aug 18		
C28(638)M50			

193Sch22 M
Scheler 3²
Schriften zur soziologie und weltanschauungslehre
193Sch22 M
3²

NOV 22 1938